

Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea N° 72



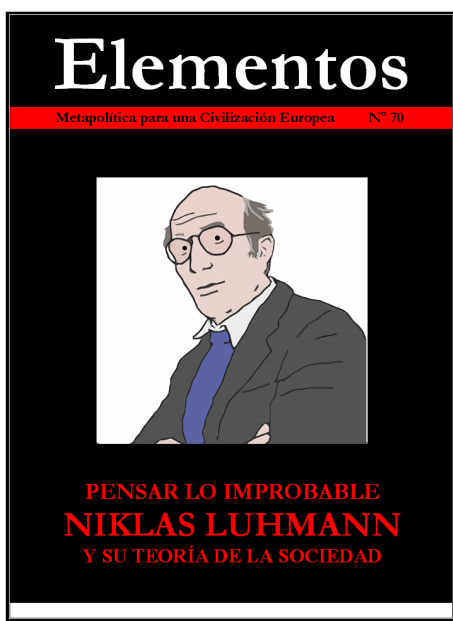
PENSAR LO IMPROBABLE
NIKLAS LUHMANN
Y SU TEORÍA DE LA SOCIEDAD

Elementos

Metapolítica para una Civilización Europea

Director:
Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com



**PENSAR LO IMPROBABLE
NIKLAS LUHMANN**

Elementos N° 72

<http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/>

Sumario

La estela de Leipzig. La ideología del conservadurismo alemán como motivo fundacional de la sociología de Luhmann,
por *Juan Miguel Chávez*, 3

El problema luhmanniano,
por *Francisco Mujica*, 14

La teoría de sistemas de Niklas Luhmann,
por *Eguzki Urteaga*, 28

Niklas Luhmann: La compleja incertidumbre de un mundo secularizado,
por *Elvio A. Tell*, 38

La ilustración sociológica de Niklas Luhmann, por *Daniel Innerarity*, 52

La política desde la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann,
por *Juan Pablo Gonnet*, 62

Hacia una formulación analítica de la sociedad mundial: de Rostow a Luhmann,
por *José Almaraz*, 67

La opinión pública, entre el sistema político y el sistema de medios. Contraste analítico entre Habermas y Luhmann,
por *Mariano Fernández Constantinides*, 89

El caballo de Troya: una entrevista a Niklas Luhmann, por *Heidie Rend y Marco Bruns*, 100

La estela de Leipzig. La ideología del conservadurismo alemán como motivo fundacional de la sociología de Luhmann

Juan Miguel Chávez

I. Introducción: la sociología de Niklas Luhmann y sus implicancias

Cuando la sociología de postguerra buscaba superar los límites del programa clásico a través de un refundación de sus pilares normativos, Niklas Luhmann (1991) toma el camino inverso, a saber: hacia una radical formalización del pensar sociológico. De aquí que su punto de partida sea revisar en qué estado de la cuestión se encuentra la teoría sociológica para describir a la sociedad contemporánea. Luhmann (2007) identifica cuatro obstáculos epistemológicos transversales al quehacer sociológico, obstáculos que impedirían describir atingentemente a la sociedad actual y a sus correspondientes niveles de realidad:

1. La sociedad está compuesta por hombres concretos y las relaciones entre ellos (Weber 1999).
2. La sociedad se construye en el consenso de esos hombres concretos, y en la formulación y concreción de sus objetivos (Habermas 1981).
3. La sociedad es una unidad territorialmente delimitada (Marx 1985).
4. La sociedad puede ser observada desde fuera (Parsons 1982).

Estos obstáculos generan la convicción en Luhmann (1991, 2007) de que la sociología requiere de un aparataje conceptual radicalmente nuevo, que le permita describir fenómenos de altísima complejidad y fundamentalmente contraintuitivos, como es la existencia de orden social a pesar de la clausura operativas de las conciencias

individuales o la indiferencia de las operaciones sistémicas frente a expectativas de carácter ético.

Es por esto que Luhmann (2007) caracteriza la sociedad moderna por una profunda crisis de racionalidad, expresada en un déficit estructural de integración social, derivada de expansiones sistémicas incontrolables en sus consecuencias; específicamente de los riesgos del desarrollo científico-tecnológico y económico. Esta crisis de racionalidad y cohesión del tejido social debe atribuirse al movimiento más característico de la sociedad contemporánea para Luhmann, a saber: la diferenciación funcional.

La diferenciación funcional es un tipo o forma de procesamiento de problemas sociales. Mientras en las sociedades segmentarias los problemas se resolvían a través de la apelación a un férreo consenso normativo (con ribetes mítico-religiosos), y en las sociedades estratificadas los problemas se trataban a través de la supeditación de los mismos al estamento superior; en la sociedad moderna los problemas se pretenden solucionar a través del procedimiento de la diferenciación funcional. Este procedimiento se caracteriza por combinar dos especificidades: alta abstracción (el procedimiento aplica a *todos* los casos) y alta especificidad (el procedimiento opera exclusivamente para un *único* género de casos). De esta forma el dinero sirve para comprar *cualquier* bien, pero no para comprobar una teoría; mientras que el derecho funciona para validar expectativas normativamente generalizadas; pero no para pintar un cuadro.

Un orden social diferenciado en sistemas autónomos como son la política, el derecho, la ciencia, la economía, etc. exige reconocer el problema de representar la unidad de la sociedad ante la incapacidad de un sistema de integrar la totalidad social, en la medida en que cada sistema sólo opera con su respectiva lógica parcial (política-poder, economía-escasez, arte-originalidad, intimidad-amor, ciencia-verdad, etc.) (Luhmann 1993). Asimismo, es la misma diferenciación semántica —que por un lado permite la

diferenciación de una descripción especializada sobre la sociedad y sus órdenes- la que impide que se pueda acudir a un código generalizado para la descripción unitaria del orden social; como lo pretendió ser, por ejemplo, el derecho (Durkheim 1985).

Se concluye entonces que no es viable desarrollar una racionalidad general que trascienda las operaciones particulares de los distintos sistemas: la misma diferenciación funcional erosiona las posibilidades de una coordinación social total unidireccional. Y es por esto mismo, que cada constelación social en particular es altamente incompetente e indiferente a los demás problemas sociales. Justamente por lo anterior la economía no puede –ya que no cuenta con las herramientas-, solucionar problemas estéticos, como la política no puede procesar problemas religiosos.

El hecho de que en la sociedad moderna coexistan distintos centros de operación (y con lógicas operativas propias), no impide que la sociedad moderna pueda ser conceptualizada como la totalidad propia de un orden emergente que ella es. La integración social ya no se basaría en una consistencia valórica o cultural (Parsons 1982), ni en la interdependencia de las funciones (Durkheim 1985); ahora la dimensión integradora radicaría en la recíproca indiferencia entre los sistemas, condición necesaria para realizar sus funciones.

En la medida que el orden social opera - para Luhmann (2011)- mediante *coordinación por indiferencia*, cada elemento que colabora en la emergencia de lo social lo hace –no por un compromiso, dependencia, deseo o vinculatividad con el orden social- sino en virtud de su propia autorreferencia y autopoiesis de sus operaciones comunicacionales específicas (Luhmann 2007).

Con lo expuesto podría simplemente pensarse (con justa razón), que la sociología de Luhmann se trata de una notable innovación, y de un avance conceptual cuya finalidad es incrementar el alcance explicativo de la sociología. Sin embargo, esta observación pasaría por alto las *implicancias* del pensamiento de Niklas Luhmann, así como su significación

disciplinaria y sus consecuencias programáticas. Veamos cuáles son las características e inspiraciones que se desprenden de la sociología de Luhmann:

1. Se trata, en primer lugar, de una sociología cuyo elemento central es la *facticidad*, en donde la justificación de esa elección es remitida al carácter innegable de lo dado y sus rendimientos: “La evolución se debe a la evolución. Esta se hace posible a sí misma construyendo las condiciones para la diferenciación de sus mecanismos. La cuestión de cómo puede comenzar todo esto es una cuestión que podemos confiar al *big bang* o a los mitos análogos” (Luhmann/ De Georgi 1998: 248, cursivas de los autores).

2. La sociología de Luhmann se caracteriza, asimismo, por revelarse como *una sociología de carácter conservador*, lo que se expresa –no sólo en su escepticismo o pesimismo-, sino derechamente en una animadversión frente a la intervención y a los procesos de regulación o transformación social: “Se llega así a afirmaciones como la siguiente: si (es realmente cierto que) las inflaciones resuelven relativamente sin conflicto los problemas de distribución (con las consecuencias secundarias que esto implique), entonces son un equivalente funcional de la planeación.” (Luhmann 1991: 72).

3. En tercer lugar, la sociología de Luhmann tiene *un marcado acento anti-valorativo*, lo que se pone de manifiesto en su insistencia por establecer que la dignidad de la sociología pasa por erradicar de su ámbito todo tipo de consideración normativa: “La estratificación, por supuesto, requiere de una distribución desigual de poder y de riqueza (...) Sin embargo, sería equivocado enfatizar este aspecto de la desigualdad, para luego etiquetarlo como dominación y explotación o para pretender justificarlo. Podemos dejar estos juegos para los sociólogos burgueses y para los sociólogos marxistas.” (Luhmann 2004a: 5).

4. Se trata, asimismo, de *una sociología anti-humanista*. No basta para Luhmann con relegar al entorno de lo social al ser humano, sino en mostrar cómo en su condición antropológica misma y en su realidad fenomenológica profunda residirían los fundamentos de todo proyecto social destinado a la catástrofe: “lo cierto es que orientándose por “representaciones humanas” se han tenido tan malas experiencias, que ante ellas se debería estar prevenido (...) Al respecto puede pensarse en las ideologías de la raza y en la distinción entre elegidos y malditos, en la doctrina prescrita por el socialismo, o en lo que significan para los norteamericanos la ideología *melting pot* y el *American way of life* (Cursivas del autor).” (Luhmann 2004b: 11, comillas y cursivas del autor).

5. La obra de Luhmann representa, por último, *el arquetipo de una sociología cínica*, de un ejercicio teórico que se esfuerza por esconder lo que busca finalmente defender: “La teoría (...) escuetamente esbozada aquí no ha surgido con vistas a la solución de los problemas ecológicos. Se trata más bien de un mensaje para resolver los problemas mediante no solución (...). Con ello se sabotea, en primer lugar, la esperanza de que se podrían meter los problemas ecológicos en el cuaderno de tareas de las organizaciones y cuidar de este modo que se les trate de forma adecuada.” (Luhmann, 1997: 193).

Es este cinismo característico del pensamiento de Luhmann lo que abre la puerta a pensar –sobre todo considerando las demás características de su sociología (facticidad, anti-humanismo, etc.)– que su sociología esconde motivos político, éticos y antropológico; y que, en último término, representa vicariamente o enmascara una ideología tras la apariencia de pretender erigirse como teoría pura. Expondremos esas motivaciones subterráneas en el siguiente apartado.

II. Génesis de la sociología de Luhmann: la Escuela de Leipzig y los

fundamentos ideológicos del conservadurismo alemán.

En el apartado anterior nos propusimos la tentativa de desenmascarar los supuestos motivos ideológicos subyacentes a la sociología de Niklas Luhmann. Pero la tarea de desenmascarar una ideología sólo puede hacerse acudiendo a lo real: la raigambre ideológica de un pensamiento no se hallará jamás en un debate de ideas ni en un proyecto teórico. Como mostró la tradición crítica, sólo en las condicionantes empíricas del sujeto constituyente se encontrarán las causas suficientes de una estrategia teórica o una preferencia conceptual. De aquí que la fórmula que nos permitirá acceder a los motivos ideológicos yacentes en la sociología de Luhmann sea no tanto investigar lo que dijo, sino en qué herencia disciplinaria y contexto histórico se forjó su pensamiento.

Luhmann formó su pensamiento al alero y bajo la influencia del gran fichteano alemán del periodo de postguerra, Arnold Gehlen (1957, 1966). Pero la ascendencia de la sociología de Luhmann tiene una data más extensa, Gehlen mismo es tributario de la construcción teórica que deriva del pensamiento de Hans Freyer (1957, 1970); que se articula en el contexto del debate político de entreguerras y que dará lugar al núcleo intelectual conocido en la academia alemana como “Escuela de Leipzig”.

¿Cuál es el trasfondo disciplinario de la discusión que da lugar a la elaboración conceptual de la Escuela de Leipzig? ¿Cuáles son las cuestiones que están en juego y de qué problemas se hará cargo el pensamiento de Freyer, Gehlen y sus continuadores?

Para responder a estas preguntas se debe tener conciencia que la generación a la que pertenecía Freyer –la misma que Jung, Heidegger, Jünger y Carl Schmitt–, fue la primera corriente intelectual en defender posturas anti-modernistas (repudio al progreso, al capitalismo, al parlamentarismo); en tanto se trata de la primera generación de pensadores europeos que experimentó íntegramente los efectos nocivos de la instauración de las formas de vida característicamente modernas (democracia

parlamentaria, capitalismo industrial, monetarización del tiempo, urbanización, debilitamiento de las tradiciones locales, etc.).

La preocupación específica y fundante del pensamiento de Freyer (1957) remite a la inédita experiencia moderna de la *pérdida del control sobre los resultados de la acción social*: la pauperización como consecuencia del capitalismo, la masificación derivada de la universalización de derechos, la frivolidad resultante del aumento del bienestar material y la vulgarización de la autoridad con el advenimiento de la democracia y desdibujamiento de la tradición; simbolizan para la generación de Freyer la experiencia de los *costos del progreso y las consecuencias indeseadas de la modernidad como forma de vida y organización social*.

De aquí que Freyer (1957) diagnostique a nuestra época a partir de una inecuación constituyente entre la racionalidad de las decisiones voluntariamente impulsadas vía acción y la concreción objetiva de tales procesos en la marcha de la historia. No sólo no es casualidad la alegoría en el título del libro clave de Freyer (1957), sino que no es casualidad que Freyer (1957) reformule la dialéctica establecida por Hegel entre acción e historia. Hegel puso de manifiesto la fractura constituyente de la condición humana (Garaudy 1969); expresada en la imposibilidad de conciliar particularidad (sujeto, acción, deseo) y totalidad (concreción institucional, resultado social, Estado, historia). Y es en este hiato decretado por Hegel en donde encuentra su origen el pensamiento de Freyer (1957) (y consecuentemente de la Escuela de Leipzig)-, en tanto se pretende disolver la dialéctica hegeliana entre parte y todo *subsumiendo al individuo en la inminencia del advenimiento del Estado y su facticidad*. De aquí que Freyer (1957) interprete: “el sistema de Hegel como ideología de justificación de lo que es. (...) ellos (...) conservan de Hegel su justificación del orden real del mundo, en particular su doctrina del Estado como totalidad, únicamente por medio de la cual, el individuo adquiere su realidad y su valor: esta elección es la de los conservadores de la derecha

hegeliana, del pangermanismo y, finalmente, del fascismo totalitario.” (Garaudy 1969: 29).

Este será el primer sello del conservadurismo que elaborará la Escuela de Leipzig, a saber: “racionalizar” la marcha “irracional” de la historia mediante la facticidad impenitente del orden estatalmente sobrepujado. Pero este movimiento no es suficiente. No basta para la Escuela de Leipzig con la facticidad del poder estatal, ya que la imposición del orden vía política *no garantiza la conservación y afirmación de la identidad particular que lidera ideológicamente la imposición del orden*. Es en este problema donde encuentra su motor el pensamiento de Arnod Gehlen (1957, 1966). Gehlen tomará la posta de Freyer (1957, 1970) –e inspirado profundamente en Fichte (1984)- mostrará en qué medida la universalidad de los fundamentos ideológicos, epistemológicos y morales de la organización social moderna *son patrimonio exclusivo de una tradición específica y de una identidad particular (y selecta)*. De aquí que el primer paso de Gehlen (1957, 1970) sea acudir a Fichte para proceder a una exaltación de la identidad alemana, particularmente gracias a la *revelación intuitiva de la superioridad alemana como resultado de la voluntad específica de fundamentación intelectual de la realidad*.

En su ensayo “La ascendencia del fascismo”, Bertrand Russell ha mostrado de manera magnífica la apropiación de la filosofía de Fichte por parte de las tendencias reaccionarias y ultraconservadoras alemanas. Podemos ver ahora que no es casualidad que Gehlen acuda a Fichte, quien fue el primer idealista en pretender mostrar la capacidad subjetiva de constitución *material* de la realidad: “Luis XIV dijo: “L'état, c'est moi”; Fichte dijo: “El universo soy yo.” (Russell 1973: 901).

Esa pretensión tan alemana de derivar la realidad desde la voluntad de pensarla es lo que se encuentra específicamente en riesgo con las tendencias modernistas y la lógica del progreso. De aquí que sea indispensable e inminente la afirmación particularista de la tradición alemana: “Pero si el carácter alemán ha de ser preservado de las corruptoras influencias extranjeras, y si la nación alemana ha de ser capaz de actuar como un todo, tiene

que haber una nueva clase de educación.” (Russell 1973: 903).

La afirmación del particularismo alemán y el sobrepujamiento de sus tradiciones tienen, sin duda, un objetivo programático; como es el de contar con una estrategia de selección de los fieles representantes de dicha tradición: “Esta doctrina, la de que el hombre *noble* es el propósito de la humanidad y de que el *innoble* no tiene derechos propios, es la esencia del moderno ataque a la democracia (...) Fichte, como una especie de Calvino político, tomó a ciertos hombres por elegidos y rechazó a todos los demás como a seres sin importancia.” (Russell 1973: 904-905, cursivas del autor).

La pregunta es, entonces, por qué no le bastó con la estrategia de adoctrinamiento a las tendencias ultraconservadoras alemanas para afirmar su identidad particular y sus tradiciones específicas; cuestión que precisamente revela el carácter ideológico de la apropiación de Fichte por parte de Gehlen: “La dificultad, por supuesto, está en saber quiénes son los elegidos (...). No existe criterio objetivo de *nobleza* con excepción del éxito en la guerra; consecuentemente, la guerra es el resultado necesario de este credo.” (Russell 1973: 906, cursivas del autor).

Aquí se condensa la elaboración ideológica del conservadurismo alemán de entreguerras: facticidad del poder político como requisito de orden (Freyer 1957) y afirmación de la identidad nacional como fundamento de la organización política y social (Gehlen 1957). Sin embargo, estas motivaciones no aparecen —cuando menos no explícitamente—, en la sociología de Luhmann: para encontrar la estela de la Escuela de Leipzig en el pensamiento luhmanniano será necesario exponer los desarrollos del pensamiento Freyer (III) y Gehlen (IV) y de ahí explicitar los motivos que extrae Luhmann del conservadurismo alemán como tradición intelectual (V).

III. Freyer como inspiración ética: la indiferencia moral de la técnica y el ideal adaptativo como motivos de la construcción teórica de Luhmann

En el apartado anterior se apuntó que la subjetividad fue concebida por la Escuela de Leipzig como un residuo a ser encauzado por el orden de la totalidad histórica. La forma específica de lograr esto es, para Freyer (1970), a través de la estabilización objetiva de un complejo científico-técnico que, en sus operaciones, desplaza a la subjetividad de participar y dirimir en torno al desenvolvimiento de la ciencia y la técnica en nuestra vida. El punto ya no es sólo que la subjetividad no puede participar en los desarrollos cognitivos de la ciencia y la técnica modernas —dado su inalcanzable grado de especialización y complejidad—, sino que ella es erradicada hasta el grado de resultar irrelevante *la voluntad* subjetiva (Freyer 1970): la subjetividad en tanto condición antropológica deja de contar con las herramientas *para incidir en cualquier forma en las operaciones técnico-científicas*. Freyer (1970) muestra que, más bien, no sólo la subjetividad pierde la capacidad de *contener y detener* el curso de los procesos científico-técnicos, sino que éstos son puestos en curso de manera tan poderosa *que logran por sí solos activar e incorporar las fuerzas de la voluntad al engranaje del proceso técnico* (Freyer 1970: 137). En tanto la voluntad subjetiva ya no es origen de las operaciones científico-técnicas —sino, más bien, un derivado de ellas— el concepto central para describir los comportamientos humanos y el devenir social ha de ser el concepto de *adaptación*.

Desde aquí deriva la conclusión de Freyer (1970) de que, en la sociedad contemporánea —dada la incuestionabilidad de la concreción histórica del complejo científico-técnico—, deviene irrelevante la reflexión y discusión sobre la problemática *tanto de la amenaza de la técnica como de los costos antropológicos, afectivos y sociales del imperativo de adaptación*. El cambio cultural generado por la técnica es de tal magnitud que incluso se puede comprobar en la transformación de las categorías fundantes de la cognición y del lenguaje: el estatuto y la potencia de los cambios que introduce la técnica en la sociedad contemporánea vuelven irrelevantes las posiciones subjetivas hacia ella y cancelan de raíz las posibilidades de incidir o intervenir su evolución (Freyer 1970).

Esa misma indiferencia constitutiva a injerencias externas por parte del complejo científico-técnico, fue el motivo que llevó a la errada convicción histórica (Horkheimer 1969, Weber 1993) de concebir a la técnica como un sistema de medios *neutrales* –lo que implicaba la mantención de la técnica en un ámbito clausurado a la experiencia cotidiana (es decir, un sistema de medios y fines cerrado en sí mismo)–, mientras que la evidencia histórica da cuenta, más bien, de todo lo contrario: la técnica opera totalmente abierta, sin compromisos, condiciones de posibilidad o ataduras de ningún tipo, completamente articulada como sistema de fines fáctico-pragmáticos o “Zweckstruktur”, alcanzando la capacidad las líneas del progreso técnico de *trasladarse por sí mismas hacia el futuro*.

Es a partir de esto que Freyer (1970) planteará el surgimiento de un esquema de pensamiento determinado por el desarrollo técnico, como es el de las potencialidades para metas libres, abiertas, de finalidades opcionales que pasan a ser parte ahora también del horizonte de la economía, la educación y la política: toda selección –no ya sólo en el complejo científico-técnico–, sino en la sociedad misma deviene opcional y, por lo mismo, *contingente*.

La indiferencia social frente a intervenciones externas y la contingencia de la determinación de fines por parte las operaciones sociales, son las dos grandes consecuencias que Freyer (1970) extrae de su análisis sobre la universalización social de la operaciones de complejo científico-técnico moderno. Es precisamente por esto que, Freyer (1970) se preocupa específicamente de subrayar que todo intento de modificación en la estructura fundamental de la nueva técnica *sólo podría llevarse a cabo pagando el precio de grandes catástrofes*. El principio de realidad histórica de la ciencia y la técnica modernas –con su imbricación estructural con la economía, salud, educación y política (así como su expresión en la ampliación de la contingencia de las operaciones sociales)–, lleva Freyer (1970) a la categórica conclusión de plantear el dominio total de una superestructura automatizada cuya característica central de

cara al desarrollo humano sería la *completa indiferencia ética en la operaciones sociales como resultado de la institucionalización social de la técnica* (cuya actitud dominante será la resignación respecto de las posibilidades de intervención o regulación social); quedándole al ser humano la única salida de una *radical adaptación* basada en el oportunismo, relativización, feminización, consumismo y pasividad (en tanto la velocidad temporal de estos procesos contribuirá de manera definitiva a erradicar actitudes valóricas enraizadas en principios). Se constituiría entonces, con el primado histórico de la ciencia y la técnica, una suerte de *segunda naturaleza humana*, que Freyer (1957) describirá como un autónomo y emergente sistema secundario de operaciones, posibilidades y expectativas humanas (Freyer 1957: 42-54).

Es desde el decreto de la exoneración de toda responsabilidad hacia la técnica por precisar metas y objetivos por parte de Freyer (1957, 1970), desde donde nace la apropiación luhmanniana de motivos teórico-normativos para la construcción de su teoría de la sociedad (Luhmann 2007).

En primer lugar, resulta evidente que la idea de emergencia –concepto matriz del pensamiento de Luhmann–, es una reformulación de la propuesta de Freyer (1957) de que la técnica en la sociedad moderna constituiría una segunda naturaleza: para Luhmann la sociedad constituye como un orden de realidad que sólo tiene a la individualidad humana como supuesto, pero que no depende en ningún caso de ella (Luhmann 2007).

Justamente la independencia diferencial de lo social, permite a Luhmann radicalizar las tesis de Freyer (1970) sobre la adaptación, y mostrar que se vuelve irrelevante ya *la disposición* de los individuos a adaptarse, en tanto las operaciones emergentes de lo social operan en tanto realidad fáctica –sin importar siquiera la capacidad humana de tomar conciencia de la ocurrencia de la comunicación social: basta que la comunicación ocurra fácticamente para realizar su análisis (independientemente de si

ésta coincide o no con la observación humana).

La irrelevancia, tanto de la disposición como de la observación humanas como criterios de validez de las operaciones sociales –tematizadas ahora como comunicación (Luhmann 2007)–, permiten a Luhmann radicalizar otra de las tesis de Freyer: no sólo es contingente la definición de finalidades de la técnica, sino que la emergencia constitutiva de la sociedad –y la indiferencia de ésta frente a los individuos–, *vuelven contingente la reproducción de la comunicación misma, así como la concatenación de esa comunicación* –en tanto ya no se puede suponer que la producción autónoma de comunicación desencadenará comunicación en otras esferas (análogamente autónomas) (Luhmann 2007).

La apropiación del pensamiento de Freyer (1957, 1970) como motivo de construcción teórica, revela una sensibilidad transversal al diseño de la teoría sociológica de Luhmann (2007, 2011), en tanto los conceptos centrales del pensamiento de Luhmann –que nacen, como vimos, de su apropiación de los diagnósticos de Freyer (1957, 1970)– llevan necesariamente a la conclusión teórica de que la única forma de enfocar atingentemente a la sociedad en su nivel de realidad específico *es a través de una total desnormativización de lo social*: la contingencia de la comunicación y la facticidad constitutiva de la reproducción emergente de las operaciones sociales, *erradican a toda pretensión de tratamiento normativo del ámbito de lo social* –movimiento válido tanto para el objeto de estudio (la sociedad), como de su campo (lo social) (Luhmann 2007, 2011).

IV. Gehlen como inspiración antropológica: la “esencia carente” de lo humano y su correlato evolutivo en la sociología de Luhmann

Si en el apartado anterior encontramos en Hans Freyer (1970) los presupuestos éticos que serán extraídos por Niklas Luhmann (2007, 2011) para la construcción de su teoría de la sociedad, ahora expondremos la concepción antropológica que Luhmann hereda de Gehlen (1966).

Gehlen tomará los trabajos de Freyer (1957, 1970) sobre la técnica y el estatuto de la cientificidad moderna, y se retrotraerá a una pregunta fundamental que Freyer (1957, 1970) no tematizó explícitamente, a saber: ¿cuáles son los motivos y particularidades antropológicas que dan cuenta de la necesidad de la técnica en la historia humana? (Gehlen 1957, 1966).

Gehlen (1957) radicaliza la postura de Freyer (1957) para sugerir que las prestaciones evolutivas del devenir socio-histórico vuelven incrementalmente necesaria *la optimización de las capacidades de rendimiento humano*, por lo que un primer motivo que explicaría la necesidad de la técnica en la historia es su capacidad específica de sustitución y depuración de los órganos humanos: la técnica acontecería en la historia como un evidente sustituto de lo orgánico, llegando Gehlen (1957, 1966) a caracterizar a lo humano a partir del concepto de “esencia carente”. Pero, a su juicio (Gehlen 1957, 1966), ni el exponencial aumento de la práctica social de sustitución órgano, ni la condición orgánica deficitaria de la humanidad serían suficientes para explicar el impulso del desarrollo técnico.

La causa eficiente de la primacía de la técnica parece estar en un impulso antropológico pre-racional –y no práctico–, que Gehlen (1957) denomina “fascinación por el automatismo”; el cual se habría manifestado milenariamente en la magia, en la técnica de lo “sobrenatural”; hasta encontrar su consumación perfecta en los tiempos actuales en los relojes, motores y en el funcionamiento permanente de las máquinas de todo tipo que invaden nuestra cotidianidad y atraviesa las expresiones estéticas y vanguardias artísticas (Gehlen 1957). Esta tendencia tendría como máxima expresión la instalación cultural de un *fetichismo por lo metodológico*, de manera tal que se produciría una inversión en el planteamiento del problema para todo procedimiento o función social de cualquier tipo: ya no habría una determinación previa de *fin*es para desde allí buscar los *medios* técnicos adecuados, sino que los métodos y procedimientos disponibles se desplegarán hasta el agotamiento de todas sus posibilidades –posibilidades que

contemplan la determinación selectiva de finalidades prefiguradas por los medios (Gehlen 1957).

Es así que el fundamento de la fascinación por el automatismo se encontraría alojado en la raigambre biológica misma de la condición humana: el hombre buscaría su autointerpretación en los procesos rítmicos de la naturaleza, ya que él mismo sería -en su naturaleza misma- un ente plagado de automatismos (ritmo cardíaco, respiración) y vive en y gracias a automatismos rítmicos que funcionan de manera adecuada. Esto es lo que Gehlen (1966) denomina *resonancia* (“Resonanz”): al ser humano le fascinarían procesos análogos que acontecen en el mundo exterior como consecuencia de su constitutiva resonancia interior. Esta resonancia representaría un sentido interno del ser humano en su constitución propia, pero que se encuentra indisociablemente relacionada con lo que acontece en el mundo exterior (en tanto semejanza operacional y correlato de sentido) (Gehlen 1966).

Claramente que este argumento puede interpretarse como un antecedente de las construcciones teóricas de Luhmann (2007): si Gehlen (1966) explica la posición en y la relación del hombre con la naturaleza a partir de la resonancia entre automatismos de ciclos naturales (humanos y ambientales), Luhmann (2007) explicará la concatenación de comunicaciones entre sistemas operativamente clausurados a partir de la resonancia propia a partir de atribuciones ajenas (Luhmann 2007).

Asimismo, la caracterización humana en tanto “esencia carente” y la correlativa necesidad de optimizar técnicamente el sustrato biológico humano (Gehlen 1966), son un claro antecedente del argumento luhmanniano (Luhmann 2007) de la necesidad evolutiva como explicación de la emergencia de sistemas funcionales: sólo una instancia derivativa -con un rendimiento superior al ámbito humano- contaría con las capacidades de ofrecer soluciones a problemas sociales de alta complejidad y con el rendimiento de hacer frente a necesidades evolutivas abstraídas de canalización humana (Luhmann 2007).

El rastreo emprendido para encontrar las inspiraciones ideológicas que las implicancias de la sociología de Luhmann nos sugirieron en el primer apartado de este trabajo nos permitió explicitar que los motivos profundos de la sociología de Luhmann se encuentran en los representantes del ultraconservadurismo alemán: facticidad e indiferencia ética (Freyer), pesimismo regulativo y anti-humanismo (Gehlen). Pero todavía falta por explicitar las razones del cinismo de la sociología de Luhmann. A eso abocaremos la conclusión del presente trabajo.

V. Conclusión: Luhmann y el cinismo de la comunicación como refugio ante el temor.

Ofrecer una respuesta contundente sobre el cinismo en la teoría de Luhmann -así como de los motivos que lo explican-, supone mostrar lo que sus posiciones teóricas -no sólo dejan de tematizar- sino qué es lo que esconde (y mediante qué estrategias defiende lo que oculta).

En la introducción de este trabajo expusimos cómo la sociología de Luhmann revelaba sus inspiraciones cuando se subrayaban las implicancias de su descripción de la sociedad moderna como funcionalmente diferenciada. Veamos, entonces, qué se esconde en su noción de diferenciación funcional.

Luhmann se aproxima a la diferenciación funcional -característica privativa de la sociedad contemporánea a su juicio (Luhmann 2007)-, en términos de los rendimientos evolutivos que ella exhibe. Para la Luhmann la única forma efectiva en términos históricos de encauzar el incremento de la complejidad social es la estabilización evolutiva de la diferenciación funcional como principio de ordenación social para la sociedad moderna: “Mirando atrás la Edad Media es evidente que se impone el esquema de la diferenciación por funciones.” (Rodríguez y Torres 2008: 395).

Es así que sólo la diferenciación funcional exhibe la potencia evolutiva necesaria para procesar los requerimientos de coordinación y orden que demanda la sociedad moderna. Sin embargo, esta interpretación de la inminencia

evolutiva de encauzar vía diferenciación a la historia se revela ella misma como incapaz de mostrar en dónde reside la necesidad específica de procesar la historia en términos de diferenciación funcional, qué procesos o hitos en particular son los que gatillan esta necesidad evolutiva (y no otras): “la teoría de la evolución social no se propone explicar causalmente el transcurso de la historia, ni siquiera el de ciertos eventos. Su único propósito es proporcionar un esquema teórico para las investigaciones históricas que pudieran facilitar la delimitación de lo relevante en el plano causal. Todavía se tendrían que desarrollar hipótesis aplicables a las situaciones históricas –aunque estas hipótesis no podrían deducirse de la teoría de la evolución ni podrían verificarla.” (Rodríguez y Torres 2008: 395)

El marco teórico de la evolución como esquema de movimiento y encauzamiento de la comunicación en las sociedades le provee a Luhmann –qué duda cabe– los elementos necesarios para sostener los postulados centrales de su sociología, pero renunciando a la pregunta relativa a los *componentes, situaciones y experiencias históricas específicas que permitirían postular que la historia coincide con el modelo de su teoría de la evolución*. La pregunta es, entonces, a qué tipo de explicaciones se llega, de qué experiencias históricas y procesos sociales se da efectivamente cuenta con este esquema. La respuesta que ofrece Luhmann es verdaderamente desazonadora: “Con esta teoría no se pueden obtener señales contundentes respecto de cómo fue el paso a la modernidad (...) Al escribirse esta “Introducción” se ha llegado a tal punto que solamente se necesita encontrar la frase siguiente: y eso es todo...”. (Rodríguez y Torres 2008: 394).

Podría redirigirse este argumento y hacer referencia a las intenciones explícitas de Luhmann y las pretensiones y objetivos de su teoría de la evolución como recurso explicativo de los rendimientos a los que debe echar mano la sociedad contemporánea. En este punto Luhmann reconoce explícitamente los límites de sus elecciones teóricas: “Para la manera sociológica de ver las cosas, las

explicaciones causales son tan difíciles que no se recomiendan en el nivel de las afirmaciones teórico generales.” (Rodríguez y Torres 2008: 394).

Se puede concluir entonces que no existe motivo programático –el mismo Luhmann lo reconoce– para despojar a la historia de su contenido experiencial y situacional, ya que las explicaciones teóricas de gran alcance no permiten explicar qué hace que la diferenciación aparezca como requisito evolutivo, ni por qué su rendimiento sería el atingente.

Luego del cercenamiento de la dimensión situacional, vivencial, experiencial –propriadamente histórica– de la historia por Luhmann, y luego de ver que no se entregan motivos de peso para demostrar la atingencia evolutiva de la diferenciación funcional y su rendimiento asociado, es necesario indagar cuál es la justificación a la que apela Luhmann frente a la primacía histórica de la diferenciación funcional.

A pesar de que no existen antecedentes contundentes para remitir a una argumentación teórica como estrategia de justificación de la necesidad evolutiva de la diferenciación funcional, sí contamos con una pista que nos permitirá ver que la apología de la diferenciación funcional llevada a cabo por Luhmann se debe, finalmente, no a motivos de índole teórica: “Una sociedad puede representarse solamente como catástrofe un cambio de su principio de estabilidad, de su forma de diferenciación” (Luhmann 1987: 173, traducción mía).

Se trata entonces de una inminencia, no teórica, sino de una suerte de respuesta subsidiaria a un gran riesgo, de la protección frente a la angustia de una eventual –¿imaginada?– catástrofe social e histórica. Pero, ¿cuál es la razón de suponer una tragedia o de temer a un desastre ante la eventualidad del desdibujamiento de la diferenciación funcional? ¿Qué prestación entrega la diferenciación funcional que permite suponerla como garantía de tranquilidad o seguridad?

Ya contamos con algún antecedente para suponer un trasfondo ideológico en la defensa de Luhmann de la diferenciación funcional como principio de encauzamiento evolutivo. Vimos que Luhmann etiquetó de catastrófico todo intento de cambio o modificación del esquema de procesamiento evolutivo de la diferenciación funcional. Pero, ¿qué tendría de catastrófico un mundo no procesado a partir de la diferenciación funcional?

Para responder a esta pregunta se debe tener claridad de los supuestos que subyacen a la lógica de la diferenciación funcional como estrategia de coordinación evolutiva. La diferenciación funcional es una forma de procesar problemas sociales que se seleccionan a partir de dos requisitos: problemas universales que requieran de un tratamiento especializado. *Todas las demás formas de comunicación y coordinación social son, entonces, desconocidas o desconsideradas en su importancia.* De aquí el interés, la distribución del poder, las cuestiones motivacionales, la lucha por el estatus y los criterios de primacía social son fácticamente eliminados por la teoría de Luhmann, y reemplazados por *el decreto implícito de la inminencia de la adaptación a que la forma actual de evolución social —en este caso la diferenciación funcional— es la única forma válida (y posible) de hacer frente a los desafíos sociales*: “todo sistema ya está adaptado al propio entorno, al menos hasta que sea capaz de existir: no puede entonces hablarse de peor o mejor adaptación de un sistema al entorno.” (Corsi, Esposito y Baraldi 1996: 77).

Al igual que Freyer (1957) que decretaba estéril todo procesamiento de las divergencias socioculturales no coincidente con la lógica de la facticidad estatal, y como Gehlen (1966) que subsumía todo intento de organización social universalista en el particularismo alemán; para Luhmann (1987) *toda tentativa de procesar expectativas sociales no basada en -o discordante con- la lógica de la diferenciación funcional* es un conato destinado al fracaso: si Freyer supeditaba la existencia del orden social a la facticidad del Estado, y si Gehlen remitía el alcance de lo social al particularismo identitario; Luhmann se apela a la facticidad de la evolución y la

inminencia de la adaptación a la diferenciación como escudo ante el desastre.

Podría argumentarse que la apología de Luhmann hacia la diferenciación funcional y su primado evolutivo no permite distinguir con total nitidez la estela de la Escuela de Leipzig en su pensamiento; sobre todo considerando que el concepto fundamental de la obra de Luhmann —cuestión reconocida tanto por sus intérpretes (Corsi, Esposito y Baraldi 1996) como subrayada incesantemente por sí mismo (Luhmann 1991, 2007, 2011)— es la idea de comunicación

Comunicación no es un traspaso de información de una conciencia a otra: “Cuando se observa la comprensión como selección en la comunicación no se hace referencia a su calidad psíquica” (Corsi, Esposito y Baraldi 1996: 47). Comunicación es *selectividad coordinada* (Luhmann 1991). Es decir, estabilizar cadenas de selección a partir de motivaciones *externas e independientes de las conciencias en cuestión*: “Existe comunicación si Ego comprende que Alter ha emitido (y por tanto es posible atribuir a su responsabilidad) una información. La emisión de información (Alter dice, por ejemplo, *hoy llueve*) no es en sí una comunicación. La comunicación se realiza únicamente si logra una comprensión: las informaciones se comprenden (*hoy llueve*) y la responsabilidad de la emisión de Alter (que lo dice, por ejemplo, para invitar a Ego a tomar un paraguas), como selecciones distintas. Si no existe esta comprensión, no puede darse una comunicación” (Corsi, Esposito y Baraldi 1996: 46).

A pesar de que la comunicación supone la existencia de al menos *dos conciencias*, el estatuto de la comunicación se juega en la siguiente trilogía: alter hace una oferta de comunicación proponiendo a ego una *información a través de una notificación*, lo que ego puede o no aceptar. Ambas opciones suponen *comprensión*. De ahí la fórmula de que la comunicación es una *síntesis de tres selecciones* (Luhmann 1991): información y notificación por parte de Alter, comprensión (no consensuada) por parte de Ego. Es por esto mismo que las comunicaciones son distintas —o lo que es lo mismo, *entregan distintas motivaciones*

(motivaciones o comunicaciones políticas, económicas, científicas, amorosas, jurídicas, etc.); dependiendo del énfasis que ellas tengan.

Sin embargo, este énfasis que entrega su calidad a las comunicaciones específicas no puede ser atribuido a las predisposiciones o intenciones de los individuos participantes en la comunicación: “En este concepto de comunicación, el individuo no está implicado. El permanece en el entorno de la comunicación, así como otras cosas que también deben suponerse en el entorno de la comunicación.” (Rodríguez y Torres 2008: 71).

Vemos entonces que el concepto central de la obra de Luhmann –comunicación concebida como selectividad coordinada-, *supone* a las conciencias individuales, pero no depende de la individualidad para su especificación ni para su mantención: sólo la comunicación produce y reproduce comunicaciones mediante enlazamientos comunicativos. Es más, la historia evolutiva de la sociedad –del cual la diferenciación es uno de los principios de organización que han existido-, es la historia de diversas formas de comunicación: la selectividad coordinada puede adoptar ya a la segmentación, ya a la estratificación, ya a la diferenciación funcional como estrategia primante de concatenación de comunicaciones.

Queda establecido, entonces, el esquema de Luhmann: en tanto basta con presuponer la existencia de la historia (de la evolución de comunicaciones), no se hace necesario remitir a los individuos la responsabilidad de concatenar comunicaciones; y, asimismo, no sólo se cuenta con la fuerza de la diferenciación funcional como principio de organización social, sino que es, finalmente, el peso evolutivo de la comunicación lo que se impone a los individuos (ya que la diferenciación funcional es, después de todo, una forma más de comunicación). Si la diferenciación funcional era el sostén frente a una catástrofe es, en último término, porque la comunicación funge como gran escudo de protección. Pero, ¿cuál es el desastre que estaría en juego frente al que la comunicación –particularmente en su forma de

diferenciación funcional-, supuestamente nos protegería?

Para responder a esta pregunta tenemos que explicitar qué es lo que específicamente comunica la comunicación. Vimos que la comunicación supone pero no requiere individuos o conciencias. Vimos, asimismo, que este concepto de comunicación no necesita del involucramiento, la intención o la disposición de los sujetos afectados por ella. De aquí que tampoco resulten centrales la veracidad, sinceridad o verosimilitud de los agentes comunicantes. De igual forma se reveló como un concepto de comunicación que no pretendía –ni podía- dar cuenta de relaciones causales, explicar algún acontecer efectivo, la irradiación social o cultural de alguna suerte de hito, ni servía para explicar la posición institucional o la significación de procesos históricos. ¿Qué comunica, entonces, esta idea de comunicación?

Sin duda que podría decirse que no comunica nada. Pero el mismo Luhmann (1991) no cesa de repetir que la comunicación también se actualiza con su negación: no comunicar es comunicar. ¿Qué comunica una comunicación que no comunica ni vivencias, ni acontecimientos, ni disputas, ni desigualdades, ni causas, ni afectos, ni valores, ni intenciones o posiciones? Pues nada menos que *un conato íntimo y deliberado de cercenar y anhedonizar toda experiencia histórica, vivencia interna, derrotero subjetivo o significación afectiva* a través de la subsunción de las mismas en un concepto de comunicación puramente formal y vacío.

¿Y qué comunica esta estrategia comunicativa de Luhmann? Comunica nada menos que su forma de enfrentar la supuesta catástrofe que habría frente al no acoplamiento frente a las motivaciones comunicativas de la diferenciación funcional. Y en tanto se trata de una estrategia que no tiene contenido específico y que, en su renuncia a todo contenido específico busca formalizar todas las motivaciones particulares, nos encontramos con la comunicación que Luhmann no comunica en su concepto de comunicación, como es la eliminación de todo contenido afectivo, histórico, subjetivo o

experiencial; en definitiva *temor*: la evitación de todo contenido, de toda vivencia, el temor a toda toma de posición, el temor a todo compromiso mediante la imposición fáctica de un concepto de comunicación que debe toda su validez a su rendimiento evolutivo.

Hemos dado finalmente con el motivo del cinismo de la sociología de Luhmann: su concepto de comunicación y su apología de la diferenciación funcional nos ha mostrado cómo a través de ellos se esconde una pretensión teórica para, finalmente defender una ideología; ideología que remite a una construcción conceptual como estrategia para dar cauce a un temor: temor a la experiencia histórica, al afecto personal, a la vivencia íntima, al acto social, a la significación personal.

La defensa de la diferenciación funcional y la imposición evolutiva de un concepto netamente aséptico de comunicación emprendida por Luhmann son el gran testimonio de que la supuesta catástrofe pronosticada por él ante la eventual negativa de adaptación es, más que una necesidad teórica, un reconocimiento de la tradición intelectual de la que forma parte; un verdadero homenaje a la estela del temor que da vida a su pensamiento: “Aquello que se ha realizado como sociedad puede otorgar sustento a los peores temores, pero no puede ser rechazado.” (Luhmann 1990: 233)

© Juan Miguel Chávez es sociólogo Universidad de Bielefeld, profesor de sociología Universidad de La Frontera, Temuco; Chile. Este artículo es resultado de un proyecto de investigación personal que iniciamos con el profesor Mario Durán a mediados de los años 80 en la Universidad de Bielefeld. Dedico este artículo a su memoria, ya que sin su apoyo personal e intelectual este texto jamás podría haberse concebido. Esboqué algunas de estas tesis a principios de los 90's en el Magíster de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Agradezco al Dr. Claudio Ramos, Director de la Escuela de Sociología de la Universidad Alberto Hurtado, por invitarme a dictar el primer seminario sobre el pensamiento de la Escuela de Leipzig en una universidad chilena – el segundo semestre de 1998-, estudiantes a quienes regalé mis apuntes de clases como agradecimiento por su participación. Todos los errores y omisiones son de mi exclusiva responsabilidad.

El problema luhmanniano

Francisco Mujica

I. Ambigüedad e interpretación

El título de este texto podrá parecer una ambigüedad. Incitar esa sensación sería ya un eventual mérito del mismo: la palabra “problema” significa, precisamente, ambigüedad. El asunto es de hecho ambiguo: se trata de determinar cuál es la ambigüedad que se le plantea a Luhmann (1991, 2007, 2011) a la hora de construir su obra, así como cuál es la ambigüedad de las diferentes interpretaciones que la obra de Luhmann ha generado (Arnold 2010, 2012; Corsi 1998, Chávez 2007, De Giorgi 1998, Habermas 1981, 1989; Mascareño 2010, Miranda 2009, 2012, Roitman 2004, Rodríguez y Arnold 2007, Rodríguez y Torres 2008, Stichweh 2004, 2012; Kjaer 2012, Willke 2007a, 2007b). En todo caso, ambos problemas se solapan: el sentido y comprensión cabal de la obra de Luhmann depende íntegramente de la delimitación del problema con el que se enfrentó Luhmann. Solamente alcanzando total claridad de la ambigüedad que motiva la obra de Luhmann estaremos en condiciones de descubrir su proyecto teórico y así sopesar la significación radical de su trabajo y teoría.

Develar el problema luhmanniano nos mostrará, asimismo, la radical ambigüedad de las interpretaciones de su obra: el problema o ambigüedad de la obra de Luhmann –y de cualquier autor- constituye el acicate del conjunto de su trabajo. Sobre Luhmann no se ha escrito demasiado, mas sí lo bastante como para que la situación exegética de su obra sea grave. Aunque la situación dista del dramatismo en el que se encuentra la hermenéutica del pensamiento de Nietzsche – sobre quien se escribe incesantemente a la vez que se ahonda el abismo para comprenderlo-, la falta de una visión exhaustiva y prístina sobre la teoría de Luhmann ya exhibe signos preocupantes para las ciencias sociales.

Dos posiciones me parecen que caracterizan las interpretaciones y valoraciones arquetípicas de la obra de Luhmann. En tanto ambas agrupan a diversos autores, trabajos y tradiciones formativas; quisiera referirme a ellas en términos de escuelas. La primera de ellas sería la “Escuela apologética”, en la cual la obra de Luhmann es interpretada como un logro evolutivo de las ciencias sociales y una revolución de la epistemología en general (Arnold 2006, Corsi 1998, De Giorgi 1998, Mascareño 2010, 2012; Rodríguez y Arnold 2007, Rodríguez y Torres 2008, Stichweh 2004, Kjaer 2012, Willke 2007b). Esta escuela exhibe dos variantes interpretativas de la obra de Luhmann: una lectura elegíaca y una lectura tributaria. Desarrollaremos este punto con detenimiento más adelante.

La segunda posición para interpretar el pensamiento de Luhmann es la que denominaré “Escuela crítica”, que nace fundamentalmente de la revisión que efectúa Habermas (1981, 1988, 1989) del funcionalismo como paradigma epistémico en general –y de la teoría de Luhmann en ese contexto–; así como de intentos de rastrear el parentesco ideológico de los conceptos centrales de la obra de Luhmann (Chávez 2007, 2011). En esta mirada, la obra de Luhmann es leída precisamente de la forma opuesta a la de la Escuela apologética: los conceptos centrales del pensamiento de Luhmann (1991, 2007) –función, autopoiesis, complejidad, evolución, contingencia, etc.– vendrían a ser un obstáculo para una reflexión fundacional en ciencias sociales, así como sobre los problemas sociales y antropológicos fundamentales de las humanidades (justicia, ilegitimidad, pobreza, etc.). Al igual que la escuela interpretativa previa, esta lectura también exhibe dos variantes: la que presenta a Luhmann como una sociología reduccionista (Habermas 1981, 1989) y la que interpreta a Luhmann como una ideología camuflada en un nominalismo teórico (Chávez 2007, 2011). Desde ambas derivan críticas de menor nivel de fundamentación, amparadas en sensibilidades naturalistas con poco correlato teórico y cierto dejo letánico (García Cotarelo 1979, Miranda 2009, 2012; Roitman 2004). En el siguiente apartado desarrollaremos

detenidamente las dos posiciones de la escuela apologética de interpretación de Luhmann (II), posteriormente se expondrá la escuela crítica de interpretación y sus variantes respectivas (III), para luego mostrar cómo y por qué ambas yerran en determinar el problema que se encuentra en la base de la obra de Luhmann (IV). Se concluye con una discusión de las alternativas y desafíos que abre un pensamiento con las características e implicancias como el de Luhmann para las ciencias sociales (V).

II. Escuela apologética: elegía y tributo

La inclusión de la obra de Luhmann en la institucionalidad formativa e investigativa de las ciencias sociales es un logro que se le debe atribuir, en buena medida, a lo que en el apartado anterior denominamos “Escuela apologética”. Particularmente al grupo de intérpretes que pertenecen a su variante “elegíaca” –dada su condición de traductores de Luhmann al español y difusores de su obra en el mundo iberoamericano (Rodríguez 1995, Rodríguez y Arnold 2007, Rodríguez y Torres 2008).

Esta lectura inicia su interpretación de la obra de Luhmann en la reproducción del diálogo teórico que Luhmann lleva a cabo a partir de su inserción disciplinaria en la sociología (Rodríguez y Arnold 2007, Rodríguez y Torres 2008). Más específicamente, se aboca a mostrar cómo el proyecto teórico de Luhmann emerge de la revisión y rastreo del concepto de función: Luhmann derivaría su pensamiento desde la discusión –y subsecuente purificación– del pensamiento funcionalista (y de los diversos conceptos de función en él encontrados).

Es en virtud de esto que el primer movimiento de la lectura elegíaca de Luhmann lo constituya la exposición de las incongruencias y debilidades que los diversos conceptos de función –desde Darwin hasta Parsons, pasando por Durkheim y Malinowski– exhiben a juicio de Luhmann (1973). Precisamente la gran hebra hermenéutica de esta variante es posicionar a Luhmann en el afán de la tradición funcionalista de situar a la idea de función

como el concepto ancla de las ciencias sociales (y en particular de la sociología) (Rodríguez y Arnold 2007, Rodríguez y Torres 2008). De aquí que la lectura elegiaca de Luhmann redirija la crítica general de Luhmann a la revisión del concepto de función de Parsons (1982) con el que Luhmann (1973, 1996a) inaugura sus investigaciones.

Se trata entonces de mostrar en qué medida el concepto de función de Parsons (1982) no tiene, a ojos de Luhmann, el alcance necesario para dar cuenta de la especificidad de la sociedad contemporánea (Rodríguez 1995). En el pensamiento de Parsons (1982), toda sociedad debe desarrollar la capacidad de cumplir con cuatro requisitos funcionales para estructurarse como orden. Estos cuatro grandes pre-requisitos (adaptación al medio, logro de metas, integración, latencia) se sustentarían en formas específicas de encauzamiento de la energía e información que la sociedad sistematiza en términos de funciones transversales (economía, política, personalidad, cultura). Esto tiene la implicancia teórica de que las funciones sociales *son un derivado de la estructura* de las sociedades. Para Parsons (1982) el orden social emerge cuando los requisitos adaptativos de la sociedad resultan en funciones que se sustentan en un consenso valórico anclado en la prestación englobadora de la cultura. Esta es la razón por la que, en el funcionalismo de Parsons (1982), todo individuo que no incorpora las pautas valorativas que indican las funciones generales de la sociedad —quien no introyecta un rol—, es excluido del análisis con la etiqueta de “anormal” o “conducta desviada”.

Es por esto que una de las grandes objeciones de las que se cuelga la lectura elegiaca de Luhmann (Rodríguez 1995, Rodríguez y Arnold 2007, Rodríguez y Torres 2008) sería el hecho de que el funcionalismo de Parsons (1982) no tendría la capacidad de dar cuenta del conflicto social: la sociedad existe y se sustenta en un consenso moral, en el que las tradiciones valóricas motivan (u obligan) a adoptar funciones generales que los individuos desempeñan en la forma de roles (Parsons 1982).

De aquí que el gran mérito de Luhmann (Rodríguez 1995, Rodríguez y Arnold 2007, Rodríguez y Torres 2008) lo constituya, a ojos de la lectura elegiaca, desarrollar un concepto de función que amplíe el rango del análisis social funcionalista; en tanto un nuevo concepto de función permitiría interpretar sociológicamente el problema del conflicto.

Luhmann (1973, 1996a) soluciona la objeción al funcionalismo mediante una inversión de la lógica funcional de Parsons; movimiento que ha recibido el nombre de *radicalización del análisis funcional*: “No se trata, por consiguiente, de que el método funcional sea inadecuado sino que no ha sido utilizado en su verdadera potencialidad. Para hacerlo, es necesario radicalizar —en lugar de olvidar— el método funcional, entendiendo función en el sentido lógico-matemático del término, vale decir, como un esquema lógico-regulador que permita comparar entre sí, como equivalente funcionales, sucesos que desde otra perspectiva serían absolutamente incomparables.” (Rodríguez 1995: XII)

La implicancia de esto es que, si para Parsons las funciones eran representaciones vicarias de la estructura social, Luhmann (1973) propone invertir esta relación: son las funciones sociales las que entregan las tesis y sustentos sociales de los distintos órdenes en los que se aplican. A modo de ejemplo, no sería la estructura de la economía (empresas) la que da lugar a la función económica (transacciones), sino que —justamente a la inversa— serían las transacciones las que determinarían los rasgos y ordenamientos internos de las empresas. Este movimiento permite entender por qué las instituciones sociales (estructuras) estarían en permanente cambio —emergiendo a la vez que desapareciendo y sobreviviendo—, en tanto la estructura social se encontraría siempre en proceso de reproducción (como derivado de las prestaciones sociales que entrega la función) (Luhmann 1973, 1996a).

En este análisis (Rodríguez 1995, Rodríguez y Arnold 2007, Rodríguez y Torres 2008) la función no sería un resultado social, sino un criterio abstracto de comparación de operaciones sociales. Aunque la función del

arte y la economía sean muy distintas, ambas pueden ser parte del análisis social en tanto sus procedimientos son equivalentes: constituir una forma general para entregar una alternativa de solución específica a un problema social particular (escasez en el caso de la economía, originalidad en el caso del arte). Es esta relación la que permitiría pensar funciones distintas como equivalentes: a pesar de lo diferente que pueda ser solucionar la escasez y la originalidad respectivamente, la función del arte y de la economía resultan ambas en la estabilización de estructuras sociales especializadas para los requerimientos tanto del arte como de la economía (museos en el caso del arte, empresas en el caso de la economía) (Luhmann 2007).

El hallazgo de distintos niveles y especificidades sociales que deriva de la inversión de Luhmann, muestra por qué la sociedad es tanto consenso como conflicto: encuentro del arte o la economía consigo mismo en sus operaciones, y rivalidad por el choque permanente entre distintas lógicas funcionales (Luhmann 2007).

Por cierto que resaltar que el concepto de función clásico (Merton 1980, Parsons 1982) es insuficiente para captar la especificidad de la sociedad contemporánea –particularmente en sus niveles de autorreferencia sistémica y policontextualidad (Luhmann 2007)–, es en sí mismo un aporte a la hora de transmitir la importancia de la obra de Luhmann en ciencias sociales. Sin embargo, esta interpretación no da cuenta de qué hay detrás del afán luhmanniano de revisar el concepto de función, ni por qué es indispensable la reespecificación de la noción de función para desarrollar una teoría de la sociedad contemporánea

En vez de responder a estas preguntas –por qué Luhmann estudia el concepto clásico de función (Merton 1980, Parsons 1982)–, esta lectura pretende explicar a Luhmann a partir de una cierta visión teleológica en el desarrollo de la teoría sociológica: Luhmann sería el máximo pináculo de la teoría sociológica, en tanto su proyecto teórico lograría darle a la sociología un grado de universalidad que las teorías funcionalistas precedentes no pudieron

alcanzar (Durkheim 2004, Merton 1980, Parsons 1982). Este logro remitiría a la refundamentación luhmanniana del concepto de función (Luhmann 1973, 1996a). La importancia estribaría en el parangón que la lectura elegíaca quiere establecer entre ciencias naturales y sociales: la idea de función en ciencias sociales vendría a ser el equivalente de energía en física. Si Parsons (1982) comparaba su teoría con la de Newton al establecer como posibilidad del orden social a las categorías del tiempo y el espacio, Luhmann (1973, 1996a) vendría a ser el Einstein de la sociología: su renovación del concepto de función permitiría sobrepasar la profecía del funcionalismo clásico que condenaba a la sociología a conformarse con teorías de “alcance medio” –en tanto el concepto clásico de función no puede explicar el conflicto social (Merton 1980).

La gran conclusión de la lectura elegíaca es que la radicalización luhmanniana del concepto de función abre la puerta a enfocar a la sociedad como una realidad que siempre posibilitaría nuevas opciones y soluciones imprevistas (dada la comparabilidad del análisis funcional): el mundo es contingente y, precisamente por esto, la pregunta última de Luhmann sería “la pregunta por las otras posibilidades” (Rodríguez y Arnold 2007).

Todo esto ratificaría la condición de universal de la teoría de Luhmann, dado que se haría cargo de la especificidad de la sociedad moderna y mantendría siempre la puerta abierta a nuevas investigaciones. Esto también ratificaría que esta interpretación no se hace cargo de por qué la obra de Luhmann es una teoría de carácter necesario (como toda teoría), ni explicaría que, para Luhmann (1996b), son muy distintos los estatutos de una investigación de carácter teórico (como la suya), a una investigación de carácter empírico (como la de sus intérpretes).

Es desde esta apología de la contingencia en donde se encuentra el origen de la segunda variante de esta escuela: el decreto de Luhmann (2007) sobre la contingencia del mundo sirve de justificación temática para constituir proyectos de investigación a partir de las ramas de la obra de Luhmann, del

mismo modo que en la idea de contingencia se encontraría la base de la descripción de un orden social caracterizado por las democracias liberales post-convencionales, post-modernas y supuestamente mundiales (Mascareño 2010, Willke 2007a, 2007b).

Es contingente, entonces, el mundo, es contingente lo que dijo Luhmann, es contingente que la contingencia pueda ser una necesidad teórica; el punto central es la posibilidad de desarrollar (contingente) investigación teórica a partir del marco teórico que inaugura Luhmann.

De aquí que, si la contingencia es el punto de partida del grupo de investigadores tributarios de Luhmann; el horizonte de referencia de todas investigaciones sea el concepto de sociedad mundial (Mascareño 2010, Stichweh 2008, 2012; Willke 2007a, 2007b): la propiedad de infinita referencialidad comunicativa que caracteriza a la sociedad mundial (Luhmann 2007), abriría la puerta a la autorreferencia de la reproducción autopoietica de papers especializados sobre todos los ámbitos que la teoría de Luhmann trató –derecho (Kajer 2012, Teubner 1993), ética (Mascareño 2012), educación (Corsi 2006), por mencionar algunos.

No es cuestión de este artículo pronunciarse sobre el estatuto o dignidad de los trabajos mencionados. Al margen de que fuera nuestra intención, su condición fundamental lo impide en términos estructurales: todo criterio de evaluación es, por sí mismo, *teórico*; lo que lo vuelve inconmensurable como procedimiento de crítica empírica (Husserl 1929). Prefiero, entonces, concluir este apartado proponiendo algunas preguntas a la variante tributaria del pensamiento de Luhmann: ¿es compatible tener una visión de la teoría de Luhmann si se prefigura su utilización para investigaciones empíricas? ¿No está condenada al dogmatismo una investigación empírica que se sustenta en una teoría que no trata sobre problemas empíricos? Finalmente, considerando que el rendimiento de las conclusiones teóricas tiene una robustez mucho mayor que la empírica: ¿cuál es el sentido de pretender demostrar empíricamente asuntos que ya están zanjados

teóricamente por Luhmann? Porque, ¿equivale el comentario especializado de texto a desarrollar *efectivamente* investigación empírica sobre la sociedad?

III. Escuela crítica: reduccionismo e ideología

Si la conclusión transversal de la escuela apologética –en sus variantes elegíaca y tributaria- es establecer que la contribución de la teoría de Luhmann es su universalidad, Habermas (1989) inicia su análisis suponiendo una insuficiencia teórica constitutiva en la sociología sistémica en general (y el pensamiento de Luhmann en particular).

A pesar de que Habermas (1989) encuentra matices en la obra de Luhmann en relación a la tradición del funcionalismo sistémico (particularmente en los conceptos de autopoiesis y clausura operativa); a su juicio esos matices constituyen una diatriba más contra el proyecto ilustrado (que no hacen sino ratificar la sensibilidad funcionalista de la obra de Luhmann en su conjunto (Habermas 1981, 1988)).

Al margen del reconocimiento de la invaluable contribución de Parsons a la sociología (Habermas 1981, 1988), Habermas encuentra un anti-humanismo transversal al paradigma funcionalista –posición de la que Luhmann (Habermas 1989) será una variante más. El punto central de la crítica de Habermas (1981, 1988, 1989) al funcionalismo

reside en el establecimiento de la superioridad de la dignidad socio-evolutiva por sobre la subjetividad: en último término, toda posición funcionalista concluirá que el individuo debe adaptarse (o acoplarse) a los requerimientos objetivos de las funciones sociales (y a las pre-condiciones para su cumplimiento) (Habermas 1988).

Si en el caso de Parsons (Habermas 1988) esto se expresa en la primacía de los valores como sustento del orden social (y la obligación de los sujetos por introyectar esos valores), en el pensamiento de Luhmann –detrás de la idea clausura de clausura operativa de las conciencias individuales-, se escondería una reducción de la experiencia de lo social a un proyecto autorreferencial de carácter

objetivante, que se impone a través de una noción de evolución con visos darwinistas (Habermas 1989).

Justamente por lo anterior, la descripción luhmanniana de la sociedad remite a la descripción de los rendimientos evolutivos de sistemas autónomos, para los que el incremento de su capacidad reflexiva remite exclusivamente a un objetivo de carácter instrumental; alcanzando una insensibilidad frente al entorno en tanto su condición reflexiva permitiría establecer que se trata ya de un orden ajeno a injerencias externas (basado en el procesamiento de complejidad de un nivel de realidad diferente a la base material de sus operaciones (Habermas 1989)).

A juicio de Habermas (1989), este modelo de descripción es una apropiación indebida de la herencia de la filosofía del sujeto. Si la filosofía ilustrada de la conciencia procuró establecer que las instancias de síntesis para la constitución y descripción teóricas eran un testimonio de una dignidad antropológica, Luhmann (Habermas 1989) se apropia de los meros resultados del debate de la filosofía de la conciencia para decretar la autopoiesis de la comunicación (con independencia de la participación humana en ese proceso).

Sin embargo, el acaparamiento luhmanniano de la filosofía de la conciencia no toma en cuenta el trasfondo normativo que guía el proyecto del pensamiento ilustrado, en tanto las disposiciones cognitivas que devela la ilustración estaban prefiguradas a partir de un lineamiento normativo -propio de un proyecto de universalismo ético en Kant y Fichte (y retomado por Schelling y Hegel en clave panteísta (Habermas 1989)).

Precisamente debido a este “vaciamiento” del pensamiento ilustrado, la teoría de Luhmann se reduce a una descripción objetivante que no se hace cargo de la experiencia subjetiva de participación de lo social –la denominada “perspectiva interna de los actores” (Habermas 1981, 1989)-, reducción que se expresaría –no sólo en una dimensión práctica-; sino en una insuficiencia teórica: la teoría de Luhmann no sería capaz de enfocar ni explicar los efectos sobre la individualidad de la cristalización y

operatividad de la facticidad social y los problemas socio-culturales de ilegitimidad -de la que son testimonios las psicopatologías características de los regímenes sociales sustentados en la ilegitimidad o que renuncian a su fundamentación moral (Habermas 1981, 1988).

En la lectura de Habermas (1981, 1989), el pensamiento de Luhmann sería el resultado evolutivo de un programa sociotecnocrático de carácter objetivante propio de los órdenes de un capitalismo liberal en su máximo grado de expansión y desregulación, en donde las relaciones sociales y la intersubjetividad se alienan bajo la forma de instrumentalización sistemática; distorsionándose la interacción en tanto ella adopta una forma objetivo-empírica debido a su finalidad preeminentemente estratégica. Para Habermas (1989), el pensamiento de Luhmann sería una semántica resultante del devastador efecto en la subjetividad de los órdenes anarco-capitalistas o ultra neo-liberales -muy en la tradición de un utilitarismo disfrazado de falso liberalismo (Hayek 1961, Popper 1994)-, y cuya demanda de orden en la esfera política (Luhmann 1993) sería justificada a posteriori como consecuencia de los terribles resultados de un capitalismo salvaje disfrazado de liberalismo.

La veta de detectar un motivo ideológico anti-humanista en la teoría de Luhmann, es rescatada, no ya para mostrar un reduccionismo –como hizo Habermas-, sino, derechamente, para desenmascarar una ideología. Esta es la variante crítica de la interpretación de Luhmann que se encuentra en el rastreo de Juan Miguel Chávez (2007, 2011).

Chávez (2007, 2011) se aproxima al pensamiento de Luhmann teniendo plena conciencia de que uno de los objetivos de la obra de Luhmann es el desarrollo de una teoría capaz de explicar coordinaciones sociales altamente abstractas y contraintuitivas, como las observadas en la sociedad contemporánea. A partir de la determinación de los conceptos centrales con los que la teoría de Luhmann propone describir a la sociedad moderna, Chávez (2007) encuentra en la idea de complejidad el concepto clave con el que

Luhmann pretende caracterizar a la sociedad contemporánea. No es, solamente, que la sociedad moderna exhiba más tesis y órdenes que las sociedades evolutivamente precedentes (ni siquiera que esta complejidad determine el requisito teórico de desarrollar una teoría análogamente compleja a la sociedad que quiere describir (Luhmann 1991, 2007)): para Chávez (2007) lo fundamental reside en la conclusión luhmanniana relativa a la incapacidad estructural para movilizar a la sociedad desde alguna constelación parcial (política, economía, derecho), así como la institucionalización de un escepticismo frente a la intervención social en sistemas funcionales y organizacionales que tendrían a la autonomía como requisito de sus operaciones y coordinaciones (Luhmann 2007).

Chávez (2007) sugiere que la asociación luhmanniana entre complejidad y sociedad moderna esconde la trampa –no ya de postular- sino de decretar una crisis de racionalidad sustantiva en la sociedad moderna; llevando forzosamente al análisis a erradicar constitutivamente de toda observación de lo social la cualidad de racional: para Luhmann, la ausencia de racionalidad general no sería característica de un proceso social particular; sino del orden social mismo en cualesquiera de sus formas. Desde aquí surgiría la necesidad socio-evolutiva de la diferenciación funcional –y su consecuente organización en sistemas autogestionados a partir de racionalidades parciales-, así como la inminencia de etiquetar como contingentes (y no racionales) a las operaciones sociales en sí mismas (Luhmann 1991).

Esto tendría la implicancia empírica de renunciar a cualquier principio rector del orden social: la retraída del Estado como centro regulador de la sociedad no sería más que una ratificación histórica del panorama teórico que Luhmann (1993, 2007) construye para observar a la sociedad moderna. De aquí que Chávez (2007, 2011) establezca que la observación luhmanniana de una sociedad heterárquica –carente de principios reguladores transversales (Luhmann 2007)-, así como la descripción de sus ámbitos parciales a

partir de plexos autónomos e indiferentes a injerencias externas (Luhmann 2007); se trataría, en un último término, de una *ideología frente a la intervención social y hacia los esfuerzos mancomunados de modificación del orden social*. El rigorismo nominalista de Luhmann contendría un esfuerzo para describir la diferenciación como estrategia organizativa frente a complejidad pero, a la vez, por ocultar las herramientas para hacer frente a la complejidad en cuanto tal: la diferenciación social como forma de procesar la complejidad supondría renunciar al desarrollo de herramientas para intervenir la complejidad social misma (Chávez 2007). Esta anticipación teórica de condiciones empíricas sería el testimonio inconfesado de un conservadurismo moral con la pretensión de erradicar fácticamente las estrategias sociales de intervención destinadas a la transformación, civilización y progreso sociales (Chávez 2007).

La apelación a los conceptos de complejidad y autorreferencia para describir a la sociedad contemporánea, sería signo de una sensibilidad valórica que Chávez (2007) denomina “conservadurismo ilustrado”; construcción ideológica derivada de la apropiación del pensamiento de Fichte (1934, 1986, 1988, 1994, 1997) por parte del romanticismo alemán (Hegel 1968, Heidegger 2005) y –muy particularmente- de los miembros de la denominada “Escuela de Leipzig” (intelectuales de quienes Luhmann fue discípulo directo en su etapa formativa (Freyer 1966, Gehlen 1980, Schelsky 1967)).

El problema que Chávez (2007) encuentra en la base de la conformación del “conservadurismo ilustrado” remite a la forma en que las identidades empírico-particulares determinan (o no) la fundamentación trascendental del conocimiento puro (Fichte 1934, 1986, 1988). Fichte (1934) encuentra en el “Yo puro” la evidencia última e indesmentible para la confirmación de las vivencias interiores y la realidad circundante. Sin embargo, la posición de Fichte en el contexto de la filosofía ilustrada (Cassirer 1950) no ha relevado con el rigor esperado la poderosísima intuición fichteana –así como

una proto-sociología muy *avant la lettre*- en su crítica de las nociones de conocimiento: Fichte (1997) es el primer pensador idealista que se pregunta si la crítica misma a la razón pura –y el proyecto idealista de consagración de la filosofía en “Ciencia” (Cassirer 1950, Husserl 1962)- no tiene como condición de posibilidad la pertenencia a una determinada tradición histórica y a un anclaje cultural particular (Fichte 1988).

La respuesta a esta interrogante ha suscitado un debate muy intenso al interior de la vida intelectual alemana (Habermas 1987, Heimsoeth 1931, Marcuse 1972). En este contexto, interesa la elaboración social y político-programática que realizó de este problema la Escuela de Leipzig (Freyer 1966, Gehlen 1980, Schelsky 1967) a partir de la solución que el romanticismo alemán propone al problema subrayado por Fichte (Hegel 1968, Heidegger 2005).

La dicotomía entre universalidad del conocimiento y el hipotético requisito particularista de pertenecer a la tradición idealista relevada por Fichte (1988, 1997) es solucionada por el romanticismo alemán a través de una dialéctica del todo y la parte con visos panteístas: la unidad perdida de la ciudad griega –en donde las individualidades personales son condición de posibilidad de la unidad social-, es utilizada para graficar la necesidad de aceptar el aciago destino de tener que supeditar el albedrío individual a la libertad juridizada que otorga el Estado de derecho y las instituciones de mediación sociedad-individuo; en tanto así lo exige la marcha racional de la historia (Hegel 1968, Garaudy 1965, Heidegger 1990, 2005).

La letanía del romanticismo alemán frente a la unidad perdida entre individuo y sociedad es interpretada por la Escuela de Leipzig como una oportunidad de defensa intelectual y moral de un programa socio-institucional para solucionar de facto el hiato entre individuo (parte) y sociedad (todo). Para la sensibilidad de la Escuela de Leipzig resulta evidente que el logro civilizatorio ilustrado de una fundamentación universal del conocimiento (Cassirer 1950, Fichte 1997) es fruto de la especificidad de la tradición formativa alemana

(Freyer 1966, Gehlen 1980, Schelsky 1967); lo que impulsa a una defensa de las identidades tradicionales y de las instituciones formativas y sociales particularistas que posibilitarían esas identidades (Heidegger 1996, Safranski 2003).

Si el romanticismo alemán solucionó el problema de Fichte mediante una letanía por la unidad perdida entre conformaciones sociales e identitarias, para la Escuela de Leipzig (Freyer 1966, Gehlen 1980, Schelsky 1967) la única forma de perpetuar la identidad que permite (supuestamente) una fundamentación universalista del conocimiento, es mediante *la constitución de una lógica de pensamiento que propicie estrategias institucionales de contención de procesos sociales destinados al progreso y la igualdad sociales*, tales como lo son la democracia deliberativa (Habermas 2000), la crítica fiscalizadora de corte semántico (Habermas 1991), la desobediencia civil (Habermas 1999), la argumentación iusnaturalista (Rawls 1995), un desarrollo económico igualitarista racionalmente planificado (Kalecki 1954) o movimientos ciudadanos de protección de la autonomía de la sociedad civil (Arendt 1998, Touraine 1969).

El mecanismo que posibilitaría específicamente el éxito de este programa intelectual y socio-político es *establecer la indiferencia de los fundamentos epistemológicos y normativos de las operaciones sociales con respecto a la individualidad*: los rendimientos autónomos de los sistemas económico, científico y jurídico-político (particularmente en su concreción técnica), serían una ratificación de un proyecto intelectual que busca imponer fácticamente un conservadurismo moral (Freyer 1966, Heidegger 2004).

La trayectoria formativa en la que Luhmann se insertó (Freyer 1966, Gehlen 1980, Schelsky 1967) –y de la que su pensamiento es representante con la entronización de la idea de complejidad-revelaría, según la interpretación de Chávez (2007), una elaboración teórica como respuesta a un temor subjetivo: temor a la democracia como posible fuente de degradación institucional y social (Ortega y Gasset 1970), temor a la igualdad de derechos

como eventual eliminación de los referentes culturales tradicionales de constitución identitaria (Gehlen 1980), temor al desarrollo económico igualitario en tanto desdibujaría los estratos sociales que permiten la conservación de las identidades particulares (Freyer 1966, Schelsky 1967); temor a la masa que yace en el fondo de toda formación social (Canetti 1981). En esta mirada (Chávez 2007, 2011), la teoría de Luhmann sería una lógica de pensamiento propia de órdenes sociales articulados en torno a un conservadurismo corporativista o autocracias tradicionalistas con visos fascistas: la tarea de la teoría de contener autorrefencialmente a la sociedad sería, finalmente, el desarrollo de una ideología de contención de cambios sociales (Chávez 2007).

En la lectura ideológica de la teoría de Luhmann (Chávez 2007, 2011); las implicancias teórico-disciplinarias del pensamiento de Luhmann remiten a la generación de un programa teórico-normativo de desenmascaramiento, en tanto las pretensiones de objetividad de la teoría de Luhmann serían, en último término, una ideología conservadora derivada de una sensación de temor que oculta -tras un nominalismo teórico- un elogio de la contingente facticidad social que ella misma pretende decretar como necesaria a fuerza de lógica teórica.

De aquí que en la lectura de Chávez (2007, 2001), el *leitmotiv* disciplinario partiría por una crítica del concepto de sociedad puramente semántico -sin contenido- que deriva de la teoría de Luhmann (2007, 2011), en tanto todos los problemas sociales requieren de una delimitación social y experiencial específica; lo que cuenta con una obstáculo estructural -si se acepta el paradigma luhmanniano y su consecuente desdibujamiento entre lo social (entendido como categorías epistemológicas para observar la sociedad) y la sociedad (constelación de motivaciones no deliberadas)-: toda heurística teórica -y esto vale también para Luhmann- paga el precio de pretender suplantarlo empírico mediante un dibujo anticipatorio de sus condiciones de operación (dibujo anticipatorio motivado -no teórica-

sino ideológicamente, por un temor subjetivo que busca refugio en la noción de complejidad).

Si bien ambas variantes de la interpretación crítica de Luhmann (Chávez 2007, 2011; Habermas 1981, 1988, 1989) reconocen el poder descriptivo de la teoría de Luhmann -y se maravillan a ratos con su arquitectura (Chávez 2011, Habermas 1989)-, el rendimiento teórico y disciplinario de su crítica debe ser cotejado, más que por su aporte teorizador, por la eventual coincidencia de un horizonte valórico-político como fundamento de las ciencias sociales y de la formación en humanidades. De alguna u otra forma esta postura, parece ser una melodía análoga del problema analizado en el caso de la Escuela apologética: si ésta rinde pleitesía a Luhmann por compartir una sensibilidad, la Escuela crítica refuta la validez de su pensamiento por el hecho de ostentar una postura valórica contradictoria a la suya. En el siguiente apartado mostraremos en qué medida la insuficiente comprensión del pensamiento de Luhmann -la imposibilidad hermenéutica de captar el problema de su obra- se halla en la incapacidad de renunciar a enfocar a Luhmann desde una sensibilidad valórica contingente (como lo es toda sensibilidad).

IV. La necesidad de teoría: el problema de Luhmann

Los apartados precedentes nos han permitido ver que, con independencia de la atingencia y creatividad de algunas de las lecturas de la obra de Luhmann, ni la interpretación apologética ni la crítica se hacen cargo de la condición fundamental de la obra de Luhmann: ser ella una teoría. Y más grave aún, ambas escuelas no se hacen cargo de la motivación esencial de la obra de Luhmann: la constitución de una teoría de la sociedad. Justamente por esto, todas las lecturas existentes deben apelar al recurso de referir a Luhmann a otros pensadores para tratar de entenderlo: si para la escuela apologética Luhmann supera a Parsons y anticipa a Morin, para la lectura crítica, Luhmann prefigura a Hayek y perpetúa a Freyer (mas se renuncia a situar concretamente a Luhmann). A pesar de

que cada una de estas lecturas se concibe a sí misma como interpretación de la obra de Luhmann, ninguna de ellas comienza su exegética con las dos preguntas indispensables del caso: para qué desarrolla Luhmann su teoría y por qué decide tratar la temática que trata (y no otra).

La primera de estas preguntas es más simple de entender, dado que está explicitada por Luhmann (1991, 2007): el objetivo de su obra –su proyecto teórico– es constituir una teoría de la sociedad. Teoría es visión, óptica, panorama: así lo indica el vocablo griego *θεωρεῖν*, que quería decir “contemplar” o “mirar” (Heidegger 1958, Henry 2001). Esto significa que no sólo se trata de tener algo así como un “concepto” o “noción” de la sociedad, sino de realizar una *fundamentación categorial y un posicionamiento referencial* de la sociología, para así delimitar nítidamente a la sociología como disciplina. Esta necesidad remite a que –exclusivamente mediante un establecimiento estricto de las categorías de lo social y de su campo de referencia– se vuelve factible suponer que la sociología cumple los requisitos para tematizar y dar cuenta de la sociedad en su nivel de realidad específico. ¿Por qué?

Nos acercamos con esto al asunto central, al meollo del problema luhmanniano. Preguntamos entonces: ¿por qué para tener certeza de que la sociología se desenvuelva –para que pueda existir como disciplina– es necesario contar previamente con una teoría de la sociedad? ¿Por qué debe anteceder necesariamente a toda práctica sociológica una determinación categorial de las condiciones que permiten el acceso al nivel de realidad de la sociedad?

Porque Luhmann (1991, 2007, 2011) pone al descubierto con sus investigaciones que la especificidad de la sociedad como nivel de realidad hace que la experiencia humana esté estructuralmente incapacitada para acceder a la sociedad: las características diferenciales de la sociedad en tanto orden implican que *lo social no sea experimentable*. Este es específicamente hablando el problema –la ambigüedad o contradicción– que motivan a Luhmann a llevar a cabo su proyecto teórico: dado que no

se puede acceder a la sociedad a través de la experiencia, la única forma de que exista la sociología es mediante una teoría que permita acceder a su campo o dimensión referencial (la sociedad): “La teoría, cuya elaboración estamos iniciando, no se orienta por la perfección o la falta de perfección, sino por un interés específicamente científico por la disolución y la recomposición de contenidos de experiencia.” (Luhmann 1991: 122).

Este descubrimiento supone una noción altamente específica de experiencia. Luhmann no está proponiendo un concepto de experiencia que sea equivalente a una sensación cualquiera, a cierta impresión o a determinado parecer contingente motivado por el contacto corpóreo-perceptivo exterior. Al igual que Kant (Cassirer 1948, García Morente 2004, Ortega y Gasset 1957), Luhmann entiende por experiencia la capacidad de distinguir la fenomenalidad objetual que posibilitan las formas trascendentales del tiempo y el espacio (Kant 2009). De aquí que la revolución epistemológica de Kant (2009) tenga como implicancia la clausura experiencial de la “sustancia” de las cosas, en tanto las intuiciones puras del tiempo y el espacio nos permiten acceder exclusivamente a los fenómenos –nunca el “*noumeno*” o “la cosa en sí misma” (Kant 2009)–; experimentar objetos, jamás materias (García Morente 2004).

El concepto kantiano de experiencia en el que Luhmann piensa cuando establece que no resulta posible experimentar a la sociedad, tiene como condición de posibilidad de sí mismo a las formas trascendentales del espacio y el tiempo. Estas formas –en tanto son condiciones de posibilidad de toda experiencia– no son ellas mismas susceptibles de ser experimentadas: Kant (2009) las considera formas de intuición puras, estructuras inmanentes de la conciencia que fungen como prerequisites para que un objeto pueda experimentarse como objeto (todo objeto del mundo es externo a la conciencia y, por ende, ocupa un lugar en el espacio y está regido por el tiempo): “la *Crítica* consiste en una descripción de extremo rigor de la estructura fenomenológica del mundo.

Ésta está co-constituida por las formas *a priori* de las intuiciones puras del espacio y del tiempo, así como por las categorías del entendimiento. “Formas de intuición pura” significa: puras maneras de hacer ver, consideradas en sí mismas, independientemente del contenido particular y contingente (llamado “empírico”) de lo que hacen ver cada vez. “A priori” quiere decir que estas puras maneras de hacer ver preceden a toda experiencia efectiva.” (Henry 2003: 21, cursivas y comillas del autor).

Con este concepto de experiencia en mente –el concepto de kantiano de experiencia y sus implicancias-, Luhmann (1991, 2007) llega a una conclusión necesaria: la sociedad no es susceptible de ser experimentada en tanto ella no es un “objeto”. Y la sociedad no es un objeto porque ella -en su especificidad distintiva- se caracteriza por no reproducirse en el nivel del “espacio”: la sociedad no tiene un “lugar”, y justamente por esto nadie puede *experimentar* alguna porción de lo social (la ciencia, una empresa, el sistema político, una organización educacional).

A juicio de Luhmann (2007), todos los intentos previos por desarrollar una teoría de la sociedad (Habermas 1981, Parsons 1982, Schutz 1974, Simmel 2002, Weber 1964) parten de un error fundamental, a saber: tratar de acceder a lo social a través de la experiencia. Y justamente, el problema que motiva la obra de Luhmann (1991, 2007), es que la sociedad es un orden que se encuentra al margen de la experiencia (ya que la sociedad no tiene lugar en el espacio).

En tanto la sociedad pertenece a un orden de realidad que se encuentra al margen de la experiencia -dado que la sociedad no se mueve dentro de las coordenadas de la experiencia establecidas por Kant (particularmente fuera de la intuición pura del espacio)- la única forma de acceder a ella (de tratarla como campo del saber, de poder tematizarla) es a través del desarrollo de un aparataje categorial –una visión, una óptica, una teoría- que funja como puerta de entrada a la sociedad. Una vez desarrollada una teoría para referirse a la sociedad es posible acceder a ella mediante una intuición categorial (Husserl

1991, 1995) de los *cambios* o estados temporales que la sociedad exhibe: es específicamente por esto que el resultado de este movimiento de observación –acceder a la sociedad teóricamente (vía intuición categorial de sus estados)- es una reducción fenomenológica (Husserl 1995) de las distinciones temporales (o evolutivas) de la sociedad misma (Luhmann 1991). Una vez realizada esta reducción fenomenológica de los estados sociales, se cuenta por vez primera con un “patrón” o “esquema” de la sociedad, en definitiva, con una *Idea* (Husserl 1995) que regula las posibilidades generales de la sociedad en términos de sus “contenidos”; como lo son los conceptos a los que Luhmann apela para caracterizar al nivel de realidad “sociedad”, a saber: función, sentido, autopoiesis, comunicación, complejidad, organización, evolución, sistema (Luhmann 1998a).

Por cierto que nunca nadie ha visto una función, nadie ha percibido la evolución, nadie ha experimentado un sistema. Y más grave aún: nunca nadie podrá hacerlo, por la sencilla razón de que los elementos (o “contenidos”) de la sociedad no ocupan un lugar en el espacio. Y, sin embargo, Luhmann insiste: “los sistemas existen”. Existen cuando se comprende que su nivel de realidad se encuentra al margen de la experiencia. La distinción es sutil, pero indispensable: para todos “existe” algo así como el sistema económico, el sistema político, el sistema jurídico y, no obstante, nunca podremos *experimentarlos* (en tanto son realidades que no tienen locación espacial).

Estamos en condiciones de comprender ahora que la solución problema del luhmanniano -acceder científicamente a una realidad ajena a la experiencia (como lo es la sociedad)- es un procesamiento fenomenológico de los límites de la epistemología kantiana. Esto implica que el acceso a la sociedad no puede ser directo ni por método inductivo, sino únicamente como derivación de una reducción fenomenológica previamente realizada gracias a la intuición categorial del derrotero temporal de la sociedad (Luhmann 1991). No es casualidad,

entonces, que la primera categoría con la que se inicia el análisis de la sociedad en la obra de Luhmann (1991, 2007) –ejercicio que comienza luego de contar con una Idea de la sociedad gracias a la reducción fenomenológica de sus movimientos evolutivos– se trate de una categoría inclitamente fenomenológica, como es el concepto de sentido: vía intuición categorial hay reducción fenomenológica de los estados evolutivos de la sociedad, la reducción fenomenológica entrega un mapa de la sociedad, ese mapa abre la puerta a la primera caracterización analítica de la sociedad; esa caracterización es necesariamente –en tanto deriva de un mapa o idea– un horizonte de posibilidades, potencialidades a partir de actualidades contingentes, combinatorias de inteligibilidad, en definitiva, *sentido* (Luhmann 1991). Sólo a partir de esta derivación teórica de la categoría sentido como acceso a la sociedad, adquieren sentido los demás conceptos con lo que Luhmann caracteriza a la sociedad: si hay sentido, hay comunicación (forma de sentido), si hay comunicación hay contingencia (nunca hay comprensión absoluta), si hay contingencia hay complejidad, si hay complejidad hay función, si hay función, hay sistemas, si hay sistemas, hay clausura operativa, etc. (Luhmann 1998b).

Cuando se desarrolla fina conciencia del problema que está a la base del proyecto teórico de Luhmann, resulta más simple comprender en qué medida las interpretaciones de la obra de Luhmann son un derivado de la ambigüedad matriz que está en el origen de su pensamiento y trabajo: solamente interesa el concepto de función como procedimiento para concebir como funcionalmente equivalentes la reducción fenomenológica de distintos estados temporales de la sociedad, así como la contingencia sólo adquiere su centralidad cuando se comprende que ella deriva de la necesidad de constituir una teoría para que la sociedad pueda ser tematizada como contingente (o de cualquier otra forma), mientras que la sociedad mundial puede ser mentada sólo cuando se han establecido teóricamente las posibilidades para el análisis de la sociedad.

Esta delimitación estricta del problema luhmanniano como forma de contar con un criterio exegetico para comprender su proyecto teórico no implica bajo ninguna circunstancia aislar a Luhmann de eventuales críticas a su teoría. Así como este texto no es una apología, la potencia de una crítica a Luhmann sólo emerge cuando hay claridad de lo que su trabajo buscó conseguir –junto con las implicancias de las decisiones que llevó a cabo para concretar su proyecto teórico. Justamente por esto, pretender evaluar normativamente una teoría –además de no conducir a ningún lugar– testimonia una incomprensión profunda de lo que es la teoría (así como la su prestación, necesidad y motivación epistemológicas).

Al margen de esto, por cierto que la estrategia de Luhmann tiene puntos críticos y necesitados de un decidido examen. Podríamos señalar brevemente las consecuencias para el concepto de sociedad que supone acceder a la sociedad reduciéndola fenomenológicamente. Pero es el caso de que, a pesar de que la sociedad no sea un objeto, ella tampoco es una *imagen*. De alguna u otra forma, la solución de Luhmann sigue siendo prisionera de los límites de la filosofía ilustrada vétero-europea, límite que se prefiguraba en su concepto kantiano de experiencia: “la tesis reiterada de la *Crítica*, es que la formación fenomenológica del mundo en la acción continua y coherente de estos diversos “hacer ver” es para siempre incapaz de poner ella misma la realidad que constituye el contenido concreto de este mundo.” (Henry 2003: 22, cursivas del autor). Si el problema de Luhmann era la imposibilidad de tratar a la sociedad como objeto, la propuesta de Luhmann es convertirla en imagen, proyección, éter. Pero, ¿es esta decisión una *solución* al problema de la incapacidad de experimentar a la sociedad? ¿Es efectivamente un acceso a la sociedad construir una imagen de ella?

De igual forma, su estrategia husserliana de reducir fenomenológicamente a la sociedad a un mapa para inteligir posibles selecciones no explica las estructuras entitativas que permitirían las eventuales selecciones, porque

la categoría fenomenológica del sentido sólo permite *observar e hipotetizar* posibles selecciones, mas no explicar por qué el sentido selecciona lo que se selecciona. De alguna u otra forma, podría redirigirse a Luhmann el cuestionamiento que Ortega realizó a Husserl: “Lo contemplado no es una realidad, sino que es tan sólo espectáculo. La realidad verdadera es el contemplar mismo; por tanto, el yo que contempla solo en cuanto contempla, el acto de contemplar como tal y el espectáculo contemplado en cuanto espectáculo. Como el rey Midas trasmutaba en oro cuanto tocaba, la *realidad absoluta* que es la “conciencia pura” *desrealiza* cuanto hay en ella y lo convierte en objeto puro, en puro aspecto. La pura conciencia, “*Bewusstsein von*”, espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido*. Y como el *sentido* agota toda su consistencia en ser entendido, hace consistir la realidad en *inteligibilidad* pura.” (Ortega y Gasset 1974: 62, cursivas y comillas del autor).

Es así que, a pesar de que para volver efectivas las posibles selecciones se requiere de algo (o alguien) que las lleve a cabo –y, por lo mismo, explicar las estructuras y motivaciones que catalizan esas selecciones–, Luhmann (2007) deja a la sociedad como movimiento contemplado, como selección espectralizada, como coordinación paralizada; como comunicación incomunicada.

Es por esto que el desarrollo temático de las constelaciones de la sociedad por parte de Luhmann (1996b, 1997, 2005a, 2005b), así como sus caracterizaciones de la sociedad y las tendencias evolutivas de ésta (Luhmann 1985, Luhmann & De Giorgi 1993), sean llevadas a cabo como un dibujo imaginario que ocurre –y supuestamente opera!– con total independencia de la percepción y sensación de quienes lo interpretamos: como romántico compositor, Luhmann cree que la sinfonía que compone con su teoría equivale a la realidad que la música describe.

Habiendo comprendido y expuesto claramente el problema de la obra de Luhmann –y luego de haber remarcado los matices de la solución ofrecida–, cerraremos este trabajo dando cuenta de las implicancias

de la obra de Luhmann y su teoría para las ciencias sociales.

V. Conclusión: la teoría como problema para las ciencias sociales

La delimitación clara del problema que motiva la obra de Luhmann no sólo nos permite contar con un criterio exegético para interpretar su obra, sino –mucho más importante aún–, aquilatar las implicancias del mensaje que deriva de su proyecto teórico.

Y no es poca cosa el mensaje que Luhmann legó a la sociología. En primer lugar, si realmente comprendemos qué nos está diciendo Luhmann con su trabajo, debemos concluir que toda la sociología previa es inútil: la sociología ha fracasado como disciplina, en tanto ella ha perseverado en tematizar algo que no existe, como es la experiencia de lo social. Esta conclusión no sólo es válida para el intento de acceder a la sociedad, sino a toda la investigación empírica que supuso como válidas a las teorías que creían en la ilusión de que era posible experimentar la sociedad.

Pero la radicalidad de la teoría luhmanniana no se agota en decretar la inutilidad e impertinencia de toda la sociología previa. Dado el fracaso de la sociología como ciencia (ciencia entendida kantianamente, por cierto); una de las mayores implicancias del proyecto teórico de Luhmann (1991, 2007, 2011) es el bosquejamiento de los límites, alcances y misión de la investigación en ciencias sociales.

En primer lugar, se debe distinguir tajantemente entre la prestación y estatuto de la investigación teórica y de la investigación empírica. Como hemos visto, la investigación teórica en sociología tiene como prestación determinar los requisitos para la delimitación y acceso a la sociedad (que es el campo referencial). El rendimiento de la investigación teórica es contar con un panorama que permita dirimir qué variables dan lugar y reproducen el análisis propiamente sociológico. Es por eso que para una sensibilidad fenomenológica, como la de Luhmann, no hay crisis disciplinaria más grave que la de carácter teórico: equivale a pretender

reunir las piezas de un puzle sin contar con la imagen que se busca reproducir.

En virtud de lo anterior, toda investigación empírica en sociología debe ser antecedida por un marco teórico que garantice que el análisis coincide (es sintético) con su campo referencial: el gran desafío de la investigación empírica es dar con su “objeto”. No obstante, en el caso de la sociología, el “objeto” no es propiamente hablando un objeto (la sociedad no tiene lugar en el espacio). En tanto resulta imposible acceder a la sociedad a través de la experiencia, la investigación empírica en sociología no puede remitir a criterios espaciales (por ejemplo, la experiencia social de vivir en Chile v/s Argentina), ni a “contenidos experienciales” (“la vivencia de la economía”, “la experiencia de la prisión”); sino como una constatación y rastreo de evidencias socio-evolutivas que permitan dirimir qué variables (acontecimientos, hitos, procesos históricos) dan cuenta de la reproducción de lo social.

Habiendo constituido un marco teórico atingente para el nivel de realidad de lo social, y una vez establecidas las prestaciones y estatutos de la investigación teórica y empírica, podemos delimitar las posibles variantes en las que debe inscribirse la investigación empírica para cumplir con su cometido:

1. Determinar por qué y cómo ciertos potenciales semánticos parciales tienen concreciones estructurales en ciertos horizontes y otros no (por ejemplo, qué hizo que el concepto de amor romántico se estabilizara estructuralmente como pareja monógama y, eventualmente, familia nuclear).

2. Determinar por qué ciertos entramados históricos propiciaron la estabilización de aspectos de constelaciones sociales y otros no (por qué la divergencia valórica fue procesada por el sistema político vía consolidación del Estado de derecho y no a través de otras soluciones posibles).

Sólo a partir de esta delimitación sobre el rendimiento de la investigación empírica resulta comprensible el llamado luhmanniano a radicalizar el análisis funcional, en tanto sólo se vuelve posible pensar lo normal como

improbable -trabajar comparando posibilidades de procesamiento social de problemas- cuando se tiene claridad de lo que significa problema y los problemas que derivan de la aproximación teórica, así como de la aproximación empírica a los problemas de un campo de análisis.

La radical delimitación del concepto de experiencia rescatado por Luhmann desde la tradición kantiana, nos conduce a la pregunta de si el dogmatismo al que está destinada una ciencia que se ve presa de sus propios supuestos errados (como ha sido el caso de la sociología), no atraviesa a las humanidades en su totalidad. Después de todo, la no delimitación del concepto de experiencia ha llevado a los distintos intérpretes de Luhmann a concluir que su teoría es expresión de regímenes tan dispares entre sí como las autocracias fascistas (Chávez 2007), las democracias post-modernas (Willke 2007a) y el capitalismo neo-liberal (Habermas 1989); lo que da cuenta de que las conclusiones de la investigación son una profecía autocumplida de los supuestos en que funda sus análisis respectivos -que es la definición misma de dogmatismo (Cassirer, García Morente).

La discusión se redirige, entonces, a si es necesaria una redefinición del concepto de experiencia en el resto de las ciencias sociales, porque: ¿puede alguien experimentar una psiquis (en el caso de la psicología), a un hombre (en el caso de la antropología), a la política (en el caso de la ciencia política)? Tal vez, sería más pertinente determinar si las humanidades se ven obligadas a cumplir con los requisitos y la dignidad del concepto kantiano de ciencia (que, dicho sea de paso, fue diseñado con la física newtoniana como modelo analógico (García Morente 2004)).

Sin embargo, el peligro del dogmatismo sigue siendo inminente en la investigación en ciencias sociales. La gran advertencia que nos deja Luhmann –independientemente de la validez de la solución propuesta al problema que da vida a su obra (y al margen de si aceptamos su noción de ciencia rigurosa)-, es que, una investigación empírica con fundamentos teóricos débiles abre siempre la puerta a distorsionar la investigación empírica

(en tanto mi investigación se convierte en una validación de los supuestos pseudo-teóricos que guían mi análisis; resultando en que mi análisis no da con el campo objetual en cuestión sino con los supuestos que dieron lugar a mi análisis).

Pero lo más determinante es si la consecución luhmanniana de un criterio para dirimir lo específico del nivel de realidad de lo social, constituye efectivamente un criterio diferencial o se trata de una estrategia nominal para construir un aparataje meta-teórico de un nivel de abstracción unilateral (lo que la hace recaer en un dogmatismo en donde todo lo societal se hallaba precontenido en la delimitación de lo social, en donde todo intento empírico es irrelevante frente a los diagnósticos de tendencias teóricas autorreferencialmente construidas por la teoría de la sociedad).

Sin duda que la intuición categorial como estrategia de ingreso a la sociedad -en tanto respuesta husserliana a los límites del concepto kantiano de experiencia en su impertinencia para acceder a lo social-, permite escapar del sustrato metafísico (sistema télico) en el que se basaba el acceso experiencial que Parsons (1982) proponía para el estudio de la sociedad. La pregunta es si el rendimiento de la propuesta luhmanniana vale el costo de sustentar el análisis en un constructo etéreo que reclama dignidad científico-kantiana para una disciplina que, supuestamente, no tiene sujeto ni objeto (Luhmann 2007).

Porque, ¿cuál es el sentido de desarrollar una teoría para sobreponerse a la falta de objetualidad y, a la vez, declarar que lo estudiado no es un objeto? ¿Para qué salir de la experiencia humana de lo social para luego entrar en ella vía abstracción? Finalmente, ¿es armonizable el estatuto científico kantiano con un paradigma de investigación empírica que concluye que todo fenómeno social es expresión de la emergencia que resulta del procesamiento autogestionado de la complejidad y la contingencia?

© Francisco Mújica es "Sociólogo, Magíster en filosofía. Centro de Investigación en Complejidad Social (CICS), Facultad de Gobierno, Universidad del Desarrollo, Santiago, Chile."

La teoría de sistemas de Niklas Luhmann

Eguzki Urteaga

I. Introducción

La obra de Niklas Luhmann fascina a los sociólogos por su ambición teórica poco común. La teoría del sociólogo alemán es compleja y la dificultad no se limita al estilo de su obra. Su finalidad no consiste únicamente en la transformación de los hechos en problemas y del mundo en improbabilidad, sino que además el estilo mismo de los libros de Luhmann se caracteriza por su aridez. Se suceden largos pasajes de abstracción teórica que parecen estar completamente desconectados de la realidad empírica, pero, de pronto, se interpone, en una frase, una nota o una ilustración, una escena trivial. Asimismo, el modo de exposición de Luhmann no es lineal. Los capítulos de sus ensayos, especialmente los últimos, pueden leerse en cualquier orden y Luhmann procede por toques, acumulaciones y yuxtaposiciones. Así, la opinión pública ha sido el objeto de tres publicaciones sucesivas, que se extienden desde 1971 hasta 2000.

La trayectoria de Niklas Luhmann es insólita en el mundo académico alemán. Tras la Segunda Guerra Mundial, estudia Derecho en la Universidad de Friburgo, antes de convertirse en funcionario del Ministerio de Educación y Cultura del Land de Baja-Sajonia. Después de diez años en la Administración, coge un año sabático para estudiar en la Universidad de Harvard. Allí se encuentra con Talcott Parsons y descubre el funcionalismo, el cual le ofrece sus primeras categorías analíticas. Se relaciona igualmente con Jürgen Habermas con el cual mantendrá un polémico diálogo una década más tarde. No obstante, esta relación se prolongará hasta la muerte de Luhmann (1998). A su regreso a Alemania en 1962, consigue un doctorado y una habilitación, bajo la dirección de Helmut Schelsky. Después de haber impartido

docencia en la Universidad de Munster, es nombrado profesor en la Universidad de Bielefeld, donde permanecerá hasta el final de su carrera académica.

Sus trabajos iniciales se centran en la ciencia de la administración y el derecho. En la década de 1970, empieza a explorar las esferas sociales una tras otra: la religión, la política, la ciencia, la economía, antes de fijar la estructura teórica y epistemológica de su reflexión en *Soziale Systeme* en 1984 y de nuevo en 1997 en *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. En un segundo periodo, teoriza de manera metódica la sociedad como sistema, un sistema constituido únicamente por la comunicación. El sistema social reproduce la comunicación tal y como los sistemas vivos reproducen la vida y los sistemas psíquicos reproducen la conciencia. Todo lo que no es comunicación pertenece a su entorno. Como cualquier sistema está cerrado sobre sí mismo, el individuo carece de medios para intervenir sobre el sistema social y, más aún, para gobernarlo. Paralelamente, el proceso de diferenciación que ha acompañado a la modernidad es concebido a través de la constitución de subsistemas opacos que se perciben mutuamente como elementos del entorno.

Este razonamiento responde a una preocupación principal: la complejidad, cuyo control se sitúa en el fundamento de la lógica evolutiva de los sistemas. En la década de 1990, esta problemática, sin desaparecer completamente, es sustituida progresivamente por las ideas de observación y de distinción, que le permiten reformular la teoría de los sistemas como una teoría que contempla los demás sistemas como observadores. No solamente Luhmann no vuelve sobre lo que ha escrito, reeditando sin revisar y publicando artículos de diferentes periodos, sino que los desplazamientos se producen, como el del binomio sistema/entorno hacia el de forma/medio.

Luhmann rompe con el presupuesto de que hay un actor o una acción detrás de la comunicación social. Va más allá, al no considerar cualquier proyecto teórico como una identidad (el sistema) sino como una diferencia (entre el sistema y su entorno). El

sistema no existe en sí mismo sino que sólo existe y se mantiene gracias a su distinción con el entorno. Pero, el valor de la diferencia es relativo al sistema considerado. Dicho de otra forma, es cuestión de abandonar el viejo sueño de comprender el mundo como una unidad, desde una posición casi divina, y de descubrir un sentido unificado tras la sociedad, haciendo derivar la sociedad de la naturaleza del hombre o de un contrato, para concentrarse en una comprensión del mundo en términos de redes de observadores cruzados y horizontales, que no pueden ser unificados por una observación totalizada.

La teoría luhmanniana de los sistemas intenta ofrecer un instrumento rigurosamente coherente de descripción de los sistemas, sean orgánicos o inorgánicos, y de pensar su aplicación en ciertos ámbitos. A pesar de ello, su obra es objeto de cierto silencio tanto en Francia como en España, mientras que ha suscitado numerosas discusiones en Alemania, Italia, los países nórdicos y, un poco más tarde, en Estados Unidos. Si las disciplinas jurídicas tanto en Francia como en España se han interesado por algunas de sus obras y sus principales libros han sido objeto de una traducción progresiva, esta tímida recepción no tiene comparación alguna con la importancia de la que goza en Alemania. En España, su «hostilidad ante la ilusión ética» o su observación sin *pathos* del mundo aspirado por la lógica del control de la complejidad no han desatado ninguna polémica. En otros países, sin embargo, le reprochan su tendencia a describir la sociedad sin criticarla y sin pretender corregir los problemas sociales y ecológicos generados por su evolución.

No obstante, los textos de Luhmann no están desprovistos de enunciados prescriptivos o normativos. La ubicación del individuo en el entorno del sistema no se produce a partir de una neutralidad científica, sino que se articula entorno a la idea de la orientación de la sociedad a partir de una concepción normativa del ser humano, que caracteriza la modernidad. Ello está en el origen de las experiencias negativas que caracterizan este periodo, como el endurecimiento de las asimetrías de los roles en distinciones entre

electos y damnificados. La teoría de Luhmann proclama el agotamiento de las categorías heredadas de la modernidad, en particular sus categorías normativas, y ofrece un diagnóstico pesimista de una sociedad que no dispone de ninguna posibilidad de modificar su trayectoria, encaminándola hacia el desastre ecológico.

Más precisamente, este artículo pretende analizar un aspecto de la obra de Niklas Luhmann: su teoría de los sistemas, que se caracteriza por su carácter transdisciplinar, su distinción de tres sistemas, su percepción del sistema social como un sistema diferenciado en las sociedades modernas y el carácter auto-referencial o autopoietico de los mismos. Efectivamente, el mundo está constituido únicamente por unos sistemas que perciben los acontecimientos que se producen en sus entornos como ruidos. Utiliza y distingue tres grandes tipos de sistemas: el sistema vivo, el sistema psíquico y el sistema social. El primero se reproduce gracias a la vida, el segundo lo hace vía la conciencia y el tercero se perpetúa a través de la comunicación. El interés de Luhmann se centra en este último, en la medida en que las sociedades modernas se caracterizan por una diferenciación de sus sistemas en subsistemas, entre los cuales figuran los subsistemas político, económico, artístico, religioso o educativo. Cada uno es autopoietico y no se trata de una estructura o un conjunto ordenado de elementos determinados. El sistema está cerrado por sus propias operaciones y su entorno solo le afecta en la medida en que lo ha determinado.

II. Un modelo transdisciplinar

La investigación celular y neurobiológica es esencial para el desarrollo de una teoría de los sistemas operativos cerrados, puesto que es sobre la base del modelo de un sistema nervioso incapaz de incidir sobre su propio entorno, es decir que no controla la causalidad que sus propias operaciones generan en el entorno, sobre la que Luhmann construye su concepción de los sistemas. Conciérne tanto al sistema psíquico, incapaz de alcanzar otro sistema, como al sistema social, incapaz de controlar los efectos que genera en su entorno natural, como a la interrelación de los

subsistemas sociales entre si. Efectivamente, la investigación sobre el cerebro ha demostrado que puede estar acorde con su entorno sin apenas entrar en contacto con él. Ello implica que «el conocimiento no es una representación del entorno en el sistema, sino que, al contrario, es la producción de construcciones propias, que no está estructurada por el entorno pero que puede simularlo».

El sistema no mantiene ningún contacto con su entorno al nivel de sus operaciones y, en el seno del sistema, nada se parece a unos signos que constituirían referencias para los elementos situados en su exterior. No obstante, este cierre puede ser simulado dentro del sistema. Luhmann califica esta simulación de *reentry*. El concepto de *autopoiesis*, que se halla en el centro de la sociología sistémica, resulta de los trabajos de Maturana y Varela. Estos han intentado explicar la manera según la cual un sistema se auto-reproduce, y el término de *autopoiesis* designa la realización de la perpetua auto-afirmación factual del sistema ante su entorno. Maturana ha elegido el término griego de *poiesis*, en su acepción de actividad concreta, en oposición a la *praxis* dotado del sentido de una acción adosada a una reflexión, con el fin de significar claramente que el sistema es la obra de su propio trabajo. Este concepto de *autopoiesis* se asocia a la noción de «cerradura operativa». No se trata ni de una propiedad ni de un conjunto de elementos que cierra el sistema y traza sus límites, sino de una cadena de operaciones. Los elementos están pensados como efectos del sistema.

Estas premisas han sido posibles gracias a una larga construcción teórica iniciada después de la Segunda Guerra mundial que indica un cambio de paradigma científico. Después de haber intentado circunscribir la complejidad, a través de unos análisis estadísticos y de la teoría de la probabilidad, intentan dar cuenta de una complejidad ineluctable. La teoría de los sistemas representa un intento por abordar este problema desde una óptica transdisciplinar. Se trata de elaborar una teoría y una metodología única. El origen de la teoría de los sistemas se encuentra en los inicios de la cibernética. Se discuten los mecanismos de

feed-back y de causalidad circular en los sistemas biológicos y sociales. Lo que está en juego es la teorización de estas retroacciones negativas en el seno de las cuales A afecta a B en el mismo momento en el cual se ve afectado por sus efectos sobre B. Siguiendo este camino, la teoría de los sistemas cuestiona los conceptos científicos tradicionales de causalidad, de determinismo y de reduccionismo, sustituyéndolos por las nociones de causalidad circular, de auto-organización y de indeterminación, antes de orientarse progresivamente hacia la demostración y la elucidación de la emergencia imprevisible del orden a partir del desorden.

Efectivamente, si inicialmente la teoría de los sistemas pone el énfasis en la estabilidad y en la capacidad de la circularidad por garantizarla, la segunda generación de teóricos se interesa por la manera según la cual la recursividad puede generar efectos sistémicos no esperados. Von Foerster, por su parte, reflexiona sobre la relatividad de la observación. De hecho, añade a este modelo la idea que el mundo no está dado sino que emerge de la interacción del observador y del observado. Cualquier descripción implica al que describe. En otros términos, desarrolla la idea que cualquier observación esconde su origen y consta, por lo tanto, de una «mancha ciega» que solo puede desaparecer con otra observación, es decir con la creación de otra «mancha ciega». El enfoque teórico general de Luhmann se deja percibir como un intento para definir unos conceptos interrelacionados.

III. La arquitectura luhmanniana

Luhmann distingue tres tipos de sistemas comparables y comparados: el sistema vivo, el sistema psíquico y el sistema social. Estos sistemas consisten únicamente en acontecimientos: eventos de pensamiento para el sistema psíquico, eventos de comunicación para el sistema social y eventos de suspensión de la muerte para el sistema vivo. Se producen acontecimientos en un momento determinado y desaparecen tan rápidamente como han aparecido, haciendo un llamamiento a otros que suceden para que el sistema pueda perpetuarse. Nos centraremos exclusivamente en el sistema social.

En la teoría sistémica luhmanniana, la comunicación produce y reproduce la sociedad. La comunicación constituye una operación sistemática e ineluctablemente de carácter social que implica, al menos, dos socios cuyas acciones solo pueden ser constituidas por la comunicación. La expresión sistema social hace referencia, en este caso, a la sociedad en su conjunto en la medida en que reproduce la comunicación por la comunicación. Según Luhmann, la sociología siempre ha concedido demasiada importancia a las diferencias culturales, nacionales y regionales. Solo es cuestión de diferenciaciones internas, que son secundarias a la hora de comprender la manera según la cual la sociedad actúa, se transforma y produce acontecimientos. El principio de diferenciación que estructura verdaderamente la sociedad moderna es funcional.

La idea de sistema social se aplica igualmente, aunque sea de manera marginal, a otras entidades de la sociedad: a las organizaciones, por una parte, y a sus interacciones, por otra. Las organizaciones son sistemas sociales autopoiéticos, en el seno de los cuales las únicas operaciones posibles son las decisiones. A pesar de que éstas son secuencias de acontecimientos que permiten la siguiente decisión, no puede hablarse de una finalidad de la organización a la que estarían subordinadas. Como sistema autopiético, una organización tiene fronteras y elementos que no son datos objetivos sino productos propios de la organización. Asimismo, cualquier interacción constituye un sistema social, cerrado operativamente. Estos dos tipos de sistemas, la interacción y la organización, forman parte de la sociedad pero su suma no equivale a un sistema social global.

La comunicación que la constituye no es necesariamente verbal y no se resume a un simple anuncio, ni puede comprenderse como la pura transferencia de informaciones. El procedimiento de comunicación es, para Luhmann, la síntesis de una información, de un enunciado y de una comprensión. La información se define como una «distinción que diferencia un acontecimiento posterior». Dicho de otra forma, es una distinción que

cobra sentido y puede ser conectada a otra. La comunicación solo se produce cuando alguien mira, escucha, lee y comprende lo suficiente como para que la comunicación pueda producirse³. En cuanto al anuncio, se distingue de la información por su manera de responder a la necesidad y de no hacer depender la continuidad de la comunicación, de la pertinencia y de la calidad de la información. Esto no significa que cualquier comunicación interna al sistema sea necesariamente exitosa, ya que la incompreensión y el rechazo de comunicar no constituyen una salida del sistema sino que forman parte del proceso. No obstante, el sistema social, que se extiende al conjunto de las comunicaciones de la sociedad mundial, no está exento de diferenciaciones.

IV. La diferenciación del sistema social

El sistema social se divide en subsistemas: el sistema político, el sistema económico, el sistema científico, el sistema religioso, el sistema artístico, el sistema mediático, el sistema educativo y el sistema familiar al que añade posteriormente el sistema jurídico. Efectivamente, durante un largo periodo, el derecho solo es concebido como una estructura del sistema político y solamente aparece como un sistema específico a partir de la década de años 1980.

La aparición de los subsistemas se corresponde con la necesidad de la sociedad de alcanzar un nivel superior de complejidad: «se puede describir una sociedad como funcionalmente diferenciada a partir del momento en el cual forma sus principales subsistemas en la perspectiva de problemas específicos que deberán ser resueltos en el marco de cada sistema funcional». Es la razón por la cual, para Luhmann, la diferenciación funcional es el principal criterio para distinguir las sociedades modernas de las sociedades que las preceden.

En el seno de las sociedades premodernas, prevalecen unas formas de diferenciación poco complejas. Luhmann distingue tres tipos que han podido existir tanto sucesivamente como de manera concomitante en el seno de una misma sociedad. La diferenciación basada

en la descendencia o la residencia, se caracteriza por el hecho de que la comunicación se limita a las relaciones de cara a cara. La diferenciación centro-periferia implica una diferenciación desigualitaria de tipo civilizado/no civilizado. Hace posible una difusión territorial de la comunicación. Por último, la diferenciación por estratos, que está vinculada a la existencia de una aristocracia, permite un mayor nivel de complejidad, en la medida en que la casta superior asume la responsabilidad de realizar la auto-descripción de la sociedad.

Las sociedades organizadas en función de estas formas de diferenciación premodernas tienen en común el hecho de estar estructuradas jerárquicamente, ya que están representadas por una parte de ellas-mismas. Al contrario, la sociedad moderna funcionalmente diferenciada se caracteriza por la ausencia de jerarquía y de control del centro. Esto no significa que, en la sociedad moderna, no existan órdenes de subordinación o de desigualdades sino que estos no resultan de la estructura primaria de la sociedad: una función deja de depender estructuralmente de su relación con las demás funciones.

La diferenciación en subsistemas funcionales se comprende a través del modelo de la producción por el sistema de lo que lo constituye y de lo que lo limita. Puesto que el sistema social está formado por la comunicación, la evolución hacia la diferenciación depende de la producción de semánticas autónomas, y se traduce por la aparición de secuencias de comunicaciones propias a cada subsistema. Además, cada subsistema observa la sociedad a partir de su propia función. Esta observación, según la cual se orienta, está estructurada por una distinción binaria, que no admite interferencias en la realización de la función: el código. Así, el sistema científico tiene como código la distinción verdad/ falso, mientras que el sistema jurídico hace la distinción entre lo legal y lo ilegal. Cualquier información de un sistema es tratado a través de este código. Cada sistema funcional selecciona en función de sus propias distinciones. Por ejemplo, el

sistema económico no deja lugar a ninguna orientación por parte de la ciencia.

Distinguiendo los principales subsistemas según sus funciones respectivas, se puede analizar la lógica que los mantiene unidos y separados.

1. La ciencia está especializada en los avances cognitivos y en los procesos sociales de aprendizaje. Como consecuencia, el análisis científico no tiene tanto la vocación de resolver los problemas como de multiplicarlos. Ello está alimentado por la preferencia del sistema por la innovación, de modo que cualquier realidad pueda convertirse en objeto de análisis. La unidad formada por el binomio descomposición/recomposición se convierte en la condición de la aparición de un nuevo saber. La capacidad de resolución casi sin límites así desarrollada por el sistema científico hace visible unas posibilidades casi infinitas para la sociedad, sabiendo que solamente se realiza una parte de lo posible.

2. La función del sistema mediático no es ni el incremento del saber, ni la socialización, ni la educación de los individuos. Produciendo información, los medios de comunicación crean un horizonte de incertidumbre autogestionado que debe ser compensado por información adicional. Por una parte, se caracterizan por una preferencia por la información, teniendo en cuenta que ésta pierde su carácter de sorpresa con su publicación, es decir que corre el riesgo permanente de convertirse en no-información, lo que exige su sustitución constante. La función de los medios de comunicación consiste entonces en la producción y en el tratamiento de la capacidad de irritación del sistema social, sabiendo que la irritación es el proceso a través del cual unos acontecimientos que se han producido en el entorno encuentran cierta resonancia en el sistema. Por otra parte, los medios de comunicación generan realidad, pero se trata de una realidad que no busca el consenso. Para Luhmann, la estabilidad de la sociedad se fundamenta, en primer lugar, en su capacidad de producir objetos que pueden ser utilizados para alimentar la comunicación. Intentar asegurar esta continuidad de la comunicación

basándose en garantías, tales como el consenso o el contrato, sería demasiado arriesgado, puesto que estos objetos surgen de la comunicación. La existencia de semejantes objetos en las sociedades modernas es obra de los medios de comunicación, ya que la comunicación individualizada que propone puede comunicarse ella misma sin prejuicio y dejar en manos de una comunicación complementaria el quehacer de expresar su posición con respecto a la primera comunicación.

3. El sistema religioso administra la inevitabilidad de la contingencia y domestica el problema planteado por el hecho de que cualquier determinación, es decir cualquier selección o toma de decisión, produce una nueva indeterminación. «La religión se inspira de la simultaneidad de la determinación y de la indeterminación así como de la necesidad de la contingencia». Añade posteriormente la idea de que el sistema religioso intenta presentar en la comunicación la diferencia entre lo que es observable y lo que no lo es. Para Luhmann, cualquier comunicación hace referencia a algo observable, en la medida en que realiza una distinción entre lo que está determinado y lo que queda excluido. Esta diferencia observable/no observable es el problema central de la religión. Toda la comunicación en su seno se encuentra estructurada por la cuestión de la unidad de esta diferencia.

4. La función del sistema político es la producción de decisiones colectivamente coactivas. Las decisiones suponen elecciones. Por lo tanto, la política define el futuro como la incógnita y lo indeterminado como lo que está enfrentado. La capacidad de producir decisiones colectivamente coactivas está vinculada a la ocupación de un cargo político. Porque los cargos electos deben lograr la aprobación del público para acceder a dichos cargos, deben satisfacer sus intereses, proponer mejoras y poner en evidencia los problemas. La dificultad se agudiza cuando se privilegia una perspectiva a largo plazo donde cada uno intenta asegurarse en el presente lo que podría necesitar en el futuro. A escala de la sociedad, la reducción de la rareza es precisamente lo que aumenta la rareza. No

obstante, las necesidades siguen estando en el entorno del sistema y no pueden ser programadas.

5. El sistema económico solo puede programar sus propias operaciones, es decir los pagos que realiza a través de los precios. Los precios están determinados por lo que las personas están dispuestas a pagar en el mercado, lo que se encuentra determinado a su vez por la cantidad de dinero disponible. Dicho de otra forma, en la economía moderna plenamente diferenciada, no existe ninguna regulación exterior de los precios de tipo moral: el precio justo está fijado de manera auto-regulada por los procesos económicos, es decir por la dinámica de los mercados.

6. La función asumida por el sistema educativo es la transformación de los sistemas psíquicos singulares, de manera que éstos sean capaces de participar en cualquier forma de comunicación. Deviene necesario para la sociedad cuando la socialización no consigue asegurar el comportamiento adecuado. La peculiaridad del sistema educativo es, por lo tanto, que sus efectos se manifiestan, a diferencia de los demás subsistemas funcionales, en el exterior del sistema social.

7. La familia debe incluir la comunicación que tiene lugar en su seno entre todos los participantes. La persona no es para Luhmann el conjunto «sistema psíquico/sistema orgánico» que compone el ser humano, sino que es un punto de identificación en la comunicación y una unidad a la que se pueden atribuir ciertos actos. No obstante, contrariamente a los demás sistemas funcionales, en los que se participa de manera limitada, todo lo que se refiere a los participantes, todas sus acciones y experiencias, incluso las que tienen lugar fuera de la familia, son potencialmente pertinentes en la comunicación familiar. La comunicación se ve afectada por todo lo referente a los sistemas psíquicos de sus miembros. La función de la familia no consiste, por lo tanto, en socializar, fenómeno que se produce en cada interacción social en la medida en que los participantes aprenden por la observación recíproca o reaccionando a las expectativas de los demás. La familia es sobre todo el

subsistema en el seno del cual el *couplage estructural* entre el sistema psíquico y el sistema social tiene lugar: la comunicación tematiza lo que comprenden y escuchan los sistemas psíquicos que participan en él.

Esta diferenciación presenta numerosas similitudes con la autonomización de las esferas de actividad descrita por Weber, puesto que los dominios se convierten cada vez más complejos y gozan de su propia lógica de acción. Tanto en Weber como en Luhmann, la ruptura con la moral holista de las sociedades tradicionales es la condición y la consecuencia de este proceso de diferenciación. En cada sistema en formación, «aparecen símbolos que tienen connotaciones a-sociales o por lo menos meta-morales, como, por ejemplo, la razón de Estado en el ámbito del poder, el beneficio en el dominio de la propiedad o la pasión enfermiza en el ámbito del amor». Ciertamente, el código moral, que se deshace en un momento dado de su fundamento en la religión, tiene cierta tendencia a invadir los subsistemas diferenciados multiplicándose como un parásito. Comparando la moral a una infección bacteriana, Luhmann concede que, «como las bacterias en el cuerpo, la moral puede también jugar un papel en los sistemas funcionales». A pesar de todo, no se puede sacar de la conformidad moral ni de la jerarquía de las categorías sociales, los medios para formar un sistema social.

No obstante, la teoría de Luhmann desplaza el modelo de la diferenciación presentado por Weber. La voluntad de ruptura se traduce en la semántica: si *Differenzierung* es el término utilizado por Weber para designar el proceso de diferenciación como división y descomposición, Luhmann recurre al término *Ausdifferenzierung* para poner el énfasis en la desvinculación de un subsistema con respecto a su entorno. Para Weber, la diferenciación es sinónimo de racionalización formal, subrayando la extensión de las reglas formales e impersonales del derecho moderno y la conmensurabilidad de la forma de dominación que prevalece en las sociedades modernas hacia las relaciones sociales, caracterizando así la diferenciación y, por lo tanto, la modernidad

del pluralismo de los valores y la pérdida de sentido. Luhmann, sin embargo, rechaza cualquier referencia a los valores y al sujeto.

Además, si para Weber, la racionalización equivale a la institucionalización de la racionalidad con respecto a un fin, la noción de función, para Luhmann, no tiene nada que ver con la finalidad de las acciones y de las instituciones. La función no sirve para la orientación del sistema como tal, ya que una operación no necesita conocer su función. Una función es solamente un enfoque elegido para realizar una comparación. Marca un problema de tal forma que múltiples soluciones pueden ser comparadas y el problema sigue vigente. Simultáneamente, la solución crea el problema que pretende resolver. En otros términos, la utilización de los conceptos de problema y de función se inscribe en una perspectiva que pretende problematizar de nuevo las instituciones, las selecciones y las soluciones establecidas, en beneficio de posibles alternativas y estableciendo hasta dónde es posible ir en la exploración de las variaciones sin hacer explotar el contexto funcional.

La diferenciación tampoco está pensada por Luhmann sobre el modelo de la división del trabajo entre esferas de actividad.

-Por una parte, la diferenciación no viene de arriba y no se produce bajo la forma de la división de un todo sobre la base de diferencias fundamentales. Tampoco se entiende como una compartimentación realizada y organizada por una entidad que continúa reservando un lugar a una totalidad armoniosa. Así, la descripción de la totalidad social no se reduce a la suma de las auto-descripciones de los subsistemas: cada uno reconstruye la sociedad a partir de su propia perspectiva sistema/entorno. Es la razón por la cual, según Luhmann, los participantes en los diferentes subsistemas tienden a sobrevalorar sus posibilidades. Por ejemplo, los representantes del sistema político vinculan constantemente el código del poder con la moral y se presentan como los representantes del interés común.

-Por otra parte, Luhmann rompe con las representaciones funcionalistas de la

diferenciación que la convierten en un conjunto de procesos acumulativos que se producen de manera casi automática. A su entender, la diferenciación se produce sobre la base de realizaciones muy específicas en términos de evaluación, en donde el invento de la concentración del poder en cargos políticos ha permitido la diferenciación del sistema político. Pero si semejantes innovaciones constituyen condiciones para la diferenciación de un sistema, su emergencia no conduce necesariamente a la aparición de un subsistema.

-Por último, la teoría de Luhmann se distingue de los enfoques tradicionales de la diferenciación que ponen el énfasis en la unicidad de cada ámbito diferenciado, en la medida en que la teoría de los sistemas parte de la comparabilidad de los subsistemas. Cuestiones tales como el límite del sistema, de la función, del medio y de las formas, del cierre operativo, de la *autopoiesis* o de la observación, pueden tratarse en relación a cualquier sistema.

El caso del arte permite dar cuenta de la amplitud del proceso de desvinculación del sistema con respecto a su entorno. Para Luhmann, el sistema artístico es comunicación, lo que no significa que se autonomiza con el desarrollo de una comunicación sobre el arte, sino que el arte es un equivalente funcional del lenguaje, incluso cuando emplea los textos como medio artístico. La observación de obras de arte solo funciona si el observador descodifica la estructura de las distinciones de la obra y deduce de todo ello que el objeto debe su existencia a la intención de transformar la información. La obra de arte transporta informaciones no solamente en sí misma sino en relación con las demás obras, para permitir la perpetuación de la comunicación. En resumen, el sistema artístico comunica gracias a las obras de arte. La comunicación es insensible y extranjera a la comunicación que circula en el mundo político o religioso.

La descripción Luhmanniana de la diferenciación de los subsistemas constituye una radicalización del modelo tradicional de la autonomía de las esferas de valores y de

conocimiento. Esta radicalización deviene posible gracias a la noción de *autopoiesis*.

V. Autopoiesis y auto-referencia

Las características del cierre recíproco que organizaban las relaciones entre el sistema social y el sistema psíquico así como entre el sistema social y el sistema vivo se encuentran duplicadas con el concepto de *autopoiesis* en el sistema social que rige las relaciones entre los subsistemas. Inicialmente, Luhmann ha utilizado la noción de auto-referencia para intentar aprehender esta propiedad de los sistemas que consiste en crearse ellos mismos, para proponer una definición de los sistemas como entidades constituidas por operaciones. Desvinculado de su soporte tradicional, el concepto de auto-referencia se refiere a la unidad que un elemento, un proceso o un sistema, es para sí mismo, es decir independientemente de los cortes que pueden ser realizados por la observación de los demás. El concepto contiene también la idea de que la unidad solo puede venir de una operación, que debe estar producida, que no preexiste y que está vinculada a un individuo, una sustancia o una idea de su propia operación. Para los sistemas sociales, esta idea se traduce por la neutralización de todos los antecedentes y condiciones de pertenencia a un dominio que no se fundamenta en este ámbito. Dicho de otra forma, la comunicación no está programada desde el exterior.

Retomando el ejemplo del arte, incluso unos objetos que pertenecen al ámbito doméstico, son dignos de convertirse en objetos artísticos. Es suficiente que formen parte de una comunicación en el seno del sistema artístico para beneficiarse de un estatus de objeto de arte y no necesitan referirse a la trascendencia. Asimismo, el derecho no consiste en adaptar lo que es justo por naturaleza porque preexiste a cualquier comunicación jurídica, aunque esté constituido por unas reglas jurídicas. En el amor, las cualidades esenciales y altamente valoradas, tales como la belleza o la virtud, hacia las cuales se orienta el sentimiento amoroso, según la semántica amorosa de los siglos XVII y XVIII, desaparecen, para banalizarse y

obedecer a la biología. El amor se convierte entonces en su propia finalidad.

El concepto de *autopoiesis* complejiza y radicaliza todavía más el proceso. Implica, en primer lugar, que las fronteras del sistema están producidas por sus propias operaciones. En otros términos, la identidad sistémica es una identidad en acto y solo está constituida por operaciones de distinción que dibujan su contorno. Por lo tanto, un sistema autopoietico es un proceso que se construye y disuelve continuamente, de modo que sea imposible descomponerlo en elementos simples. Además, el sistema se enfrenta en cada instante al problema de su perpetuación, a la cuestión de saber cómo seguir y cómo hacer para que una operación suceda a otra. La reproducción autopoietica del sistema no es la repetición idéntica de lo mismo sino la creación constante de nuevos elementos vinculados a los precedentes.

Es la razón por la cual un sistema necesita desarrollar sus estructuras. Una estructura permite al sistema asegurar y regular la reproducción de sus elementos. Una estructura consiste en la selección de posibilidades restringidas de puesta en relación de elementos, de modo que la incertidumbre inducida por el futuro se encuentre reducida. Los temas constituyen un tipo mayor de estructura para un sistema formado únicamente por comunicación. Ordenan los procesos de comunicación introduciendo coacciones sobre la secuencia de comunicación en curso e imponiendo su propia selectividad. Para perpetuarse, la comunicación necesita que la selección sea constante, lo que garantiza especialmente la aparición y la prosecución de un tema. Los temas organizan la memoria de la comunicación. Reúnen las contribuciones en series de elementos que se pertenecen mutuamente, de manera que se pueda distinguir, a lo largo de la comunicación, si un tema ha sido retenido o cambiado. Estos temas pueden ser estructurados posteriormente, ya que la selección de los temas se convierte en la función propia de las estructuras más complejas en el seno de los diferentes subsistemas.

El uso del concepto de *autopoiesis* induce además que un sistema es incapaz

de alcanzar su entorno gracias a estas operaciones. Sin embargo, esta característica no conlleva un cierre absoluto ante el medioambiente, pero la regulación y la selección, por el mismo sistema, establece lo que es pertinente para él en su entorno y ante lo cual reacciona. El fenómeno recuerda los trabajos del biólogo Jakob von Uexküll sobre la relación de los animales con su entorno. Según él, se limitan a lo que es pertinente para ellos. Luhmann aplica al sistema esta propiedad que consiste en percibir y utilizar en su entorno lo que es pertinente para él. No se interpreta como una pobreza sino como un control por parte del sistema de la complejidad. «Los sistemas autopoieticos son soberanos hacia la creación de identidades y de diferencias. Evidentemente, no crean por sí mismos un mundo material. Presuponen otros niveles de realidad. Pero, sean cuales sean las identidades y las diferencias que utilizan, siempre son aquellas que han trazado ellos mismos».

Por lo tanto, el entorno del sistema solo encuentra su unidad a través del sistema y únicamente encuentra su opacidad por el sistema. Si el entorno reúne todo lo que el sistema puede disponer vía la reproducción autopoietica, la relación a los demás sistemas está concernida por esta imposibilidad estructurada.

VI. Conclusión

Recordemos que este artículo se ha interesado por la obra de Niklas Luhmann, obra profundamente original y difícilmente clasificable. Este sociólogo alemán ha elaborado una teoría ambiciosa y coherente que describe la sociedad moderna como un sistema. Constituido, no tanto por individuos, sino por comunicaciones, se diferencia en subsistemas funcionales cerrados a través de códigos especializados: los sistemas político, económico, religioso, artístico o jurídico. Inspirándose de autores, teorías y disciplinas muy diferentes (biología del conocimiento, cibernética, lógica, lingüística, teoría de la comunicación, fenomenología, filosofía de la deconstrucción) Niklas Luhamman ha

construido una de las obras más fecundas y singulares del siglo XX. El objetivo de este artículo ha sido precisamente estudiar su teoría de los sistemas.

En la continuidad de su teoría de los sistemas, Luhmann se ha interesado por la sociedad mundial. Efectivamente, por la simple elucidación de las lógicas impuestas por su teoría de la sociedad y de la comunicación, ha construido una concepción audaz de la globalización. Lejos de constituir un horizonte o una consecuencia inevitable de una mutación reciente, la sociedad mundial emerge al inicio de la modernidad con el paso a una sociedad diferenciada funcionalmente. La aparición de los diferentes subsistemas, tales como la economía, la ciencia, la religión, el arte o la intimidad, implica «la existencia de diferentes fronteras, no solamente para cada uno de ellos sino también para la sociedad en su conjunto». A partir de este instante, la economía es mundial y tanto la ciencia como la sociedad devienen co-extensivas a la comunicación. Por lo tanto, la existencia de una ciencia mundial depende de los medios de comunicación que realizan su integración comunicativa. Sin ellos no podría existir; no podría construir las conexiones necesarias entre las comunicaciones sobre la base de una producción puramente manual del sentido.

Luhmann repite que no es realista pensar, por ejemplo, que la sociedad brasileña sea diferente de la tailandesa, lo que no significa que no tome en consideración las especificidades regionales. Pero, una teoría sociológica que pretende explicar estas diferencias no debería aceptarlas como datos y variables independientes sino que debería intentar comprender por qué aparecen. En este sentido, el concepto de sociedad mundial es considerado fuera de cualquier referencia a la idea de integración o de lazo social. No presupone ninguna forma de identidad común y no es considerada como obligatoria para sus miembros. En este sentido, no existe homogeneidad alguna en los estilos y modos de vida. Son las diferencias y no las identidades las que ofrecen la posibilidad de percibir y tratar la información, y, por lo tanto, permiten la prosecución de la comunicación.

Para Luhmann, la globalización no es una realización de la política porque el único sistema que no es mundial es precisamente el político, que se caracteriza por el hecho de estar sometido a la diferenciación regional. No obstante, se desarrolla cada vez más una política mundial, que está orientada hacia unos intereses no regionales y que solo se sirve de los Estados para recoger las exigencias de la sociedad mundial en materia de adaptaciones y de reestructuraciones regionales. Esta política constituye una auto-descripción y de una comunicación delimitada territorialmente. Luhmann indica que una limitación regional es la mejor forma para optimizar el funcionamiento del sistema político.

Su concepción de la sociedad mundial traduce una preocupación normativa. Ilustra el vínculo que mantiene el sociólogo alemán con la teoría, porque el hecho de hablar de la sociedad mundial le permite concebir las estructuras de los países en vía de desarrollo como una consecuencia de su racionalidad, que tiende a fortalecer las distinciones. Asimismo, concibe la sociedad mundial como una perspectiva teórica que permite pensar una condición global que enfrenta distintas identidades. Hace posible el cuestionamiento sobre la siguiente pregunta: ¿la condición general de la negligencia global no estimula la búsqueda de identidades regionales o étnicas? El argumento de la desigualdad es un argumento a favor de la sociedad mundial, ya que los diferentes niveles de desarrollo exigen una explicación. Lo que supone partir de la unidad del sistema social que produce estas diferencias. Por lo tanto, una teoría debe partir de la hipótesis de una sociedad mundial y explorar ¿cómo y por qué esta sociedad tiene cierta tendencia a mantener e incluso a aumentar las desigualdades y las diferencias regionales?

Niklas Luhmann: La compleja incertidumbre de un mundo secularizado

Elvio A. Tell

Introducción

La importancia de la investigación desarrollada y que se expone en este artículo se puede resumir afirmando que el vacío dejado por la pérdida de las antiguas certidumbres comunitarias tiene como consecuencia el surgimiento de la inseguridad, incertidumbre y angustia social. Se ha perdido la antigua identidad substancial en manos de la identidad funcional. El mundo luhmanniano está ónticamente indeterminado y en su complejidad y apertura infinita se constituye en fundamento de toda experiencia y obrar selectivo derivando en la fuente de opciones contingentes.

El propósito de ese trabajo es mostrar como el ser humano es un entorno del sistema; produce ruido, irrita, es desestabilizador. El autor realiza una labor descriptiva de la sociedad actual, y el esquema teórico indica que el individuo y la sociedad son realidades autónomas. La teoría representa, entonces, una contraposición frente a los voluntarismos individuales sin aptitud explicativa. Su concepción supone una comprensión y previsión de los mecanismos sociales en su complejidad y diferenciación que debe ser aceptada tal cual es.

La idea de autonomía de cada sistema deriva, además, en el hecho de que los subsistemas sociales no tienen entre ellos relaciones jerárquicas, no existe centralidad de uno de ellos con respecto a los demás. Sin embargo, ninguno de estos subsistemas es, por otra parte, prescindible ni autárquico, lo que impide que la planificación desde el exterior pueda ser ejercida en forma de transformación.

Los temas a tratar en este artículo se desarrollarán en base a la complejidad, contingencia y riesgo en su relación con la

identidad ética de lo social, alcanzando la relación del sujeto y la época actual.

I. Teoría de sistemas: complejidad, contingencia y riesgo

Nuestro propósito está dirigido primeramente a tratar de determinar aquello que Luhmann denomina lo propiamente moderno de la sociedad moderna. Una sociedad donde sus miembros se caracterizan por transferir a un futuro la realización de sus expectativas, y así se despojan de todos los problemas de autodescripción y autoobservación por medio del aún no del futuro. Un discurso que se consuma en la sociedad posmoderna, como un discurso ya sin futuro alguno. Así, lo que es necesario resolver es el problema paradójico de la descripción del sistema dentro del mismo sistema. Y esto, si hoy queremos reconocer nuestra identidad moderna, lo debemos hacer mediante continuos retornos al pasado, pero ésta se genera temporalmente diferenciándose del pasado, lo cual hace posible, más que una identificación, una des-identificación permanente.

"Los conceptos de racionalidad tradicionales vivían de indicaciones externas, ya fuera que apostaran por una copia de las leyes naturales, ya por los objetivos o los fundamentos de valoración dados para la selección de objetivos. Con la secularización de la imagen religiosa del mundo y la pérdida de unos puntos de partida correctos de la representación, tales indicaciones pierden su fundamentalidad. Por eso los juicios sobre la racionalidad han de separarse de indicaciones externas y pasar a una unidad de autorreferencia (...) producible siempre y sólo desde el punto de vista interno al sistema".

Todo esto va paulatinamente minando la noción de una razón capaz de garantizar unidad y certeza a la visión del mundo. Por eso, nos preguntamos: ¿Dónde es posible ubicar al observador? ¿dónde al narrador? ¿dónde al que utiliza la distinción para diferenciar y determinar algo? ¿por qué esa descripción y no otra? Con la adhesión de este pensador al funcionalismo sistémico se configura un nuevo tipo de razón, que es la que va a

permitir tratar fundamentalmente con posibilidades alternativas; en una palabra, con contingencias. Al rechazar con esta actitud una forma de fundamento ontológico se niega la instancia de que pueda existir una realidad común de carácter universal. Sólo hay diferentes modos de observar, considerar, diferenciar, que precisamente siempre pueden ser diferentes, de otro modo, contingentes. Y cuando el autor habla de contingencias, asocia el término a las nociones de posibilidad y probabilidad. Toda acción es ineludiblemente una selección contingente, puesto que a la sociedad no le queda otra alternativa que autofundarse.

Pero a los tres conceptos anteriores se viene a sumar uno nuevo, que en cierto modo los resume e incluye: el concepto de complejidad. Cuando hacemos mención a esta noción aparecen inmediatamente dos sentidos. El primero sujeto a la relación entre elementos y relaciones: un número cada vez mayor de interrelaciones impide relacionarlas unas con otras. No se puede encontrar el modelo de todas las relaciones posibles, por eso, la complejidad necesita de la selección. Un sistema complejo surge por selección y nunca será posible predecir qué tipo de selecciones serán realizadas; toda operación en el seno de la complejidad es una selección, una selección forzosa.

Hay complejidad, entonces, si se conviene en reconocer lo contingente y lo posible frente a lo necesario. La selección es una manera de enfrentar la complejidad en donde aparecen nuevas posibilidades de selección, siempre dirigidas a reducir la complejidad inicial de los entornos al sistema. El azar y la improbabilidad se imponen en la complejidad, la que se transforma en un dinamismo irreversible. Una vez que se ha alcanzado un grado de relaciones de múltiples posibilidades ya no se puede volver atrás, hay que seguir adelante en el sentido de un componente temporal.

Por otra parte, la complejidad se articula también con la negación, la cual siempre es más compleja que la afirmación, por eso es que, además, hay prioridad de la diferencia sobre la identidad. Lo complejo es el reino de las diferencias, ya que sus elementos básicos

no son unidades estables (como células, individuos, etc.) sino eventos que aparecen y desaparecen; su reproducción constante necesita de nuevos elementos. Y no es posible acumular elementos, como en el caso de las acciones, porque su continua desaparición es condición de la permanencia del sistema y su continuación. Esto queda expresado en que la permanente disolución y desintegración se transforman en causas necesarias de su reproducción, lo cual excluye que alguna vez pueda alcanzarse un entendimiento pleno, como ser un consenso intersubjetivo. Por eso, esta teoría descarta la búsqueda de fundamentos de una identidad individual en una identidad social. Resulta que la identidad se sustrae a sí misma de la observación descriptiva. Entonces, la identidad es lo que es y lo que no es.

Esto se debe a que, en la tardomodernidad, aumentan día a día las posibilidades de opciones; se sabe que hoy tenemos más posibilidades de experiencia y acción con posibilidades de actualizarse; tenemos sí o sí que decidir, pero en dicha decisión nos arriesgamos a que no ocurra lo esperado sino que por el contrario, lo inesperado; de nuevo aquí la contingencia. Puede ocurrir que proyectando el bien se produzca el mal, y viceversa. Lo improbable deviene probable.

Frente a las sociedades premodernas, en las postradicionales la lucha por el orden no es lucha mágica contra lo indeterminado e incognoscible, sino manera de articular la realidad frente a alternativas conflictivas. Por ejemplo, en las comunidades antiguas, la eternidad -Dios- era conocida y desde ella se observaba la totalidad temporal. En la actualidad, por el contrario, todo observador del mundo emplea una diferencia para caracterizar un lado u otro de la realidad; no puede observar ambos simultáneamente, y tiene que establecer una diferencia entre ambos, y el tránsito de un lado a otro -como ya adelantamos- precisa tiempo, porque tiene que pasar de un pasado a un futuro. Es la diferencia la que anula la visión eterna y produce el tiempo en el seno de la complejidad, frente al orden simple que

reducía todo desde la eternidad. En palabras de Beriain (1996):

"El observador no puede observar ambos lados simultáneamente a pesar de que cada lado es simultáneamente el otro del otro. La aceleración de las secuencias históricas de los acontecimientos impide que las expectativas se refieran a las experiencias anteriores".

En virtud de lo dicho, hoy no se soporta ningún tipo de pensamiento concluyente ni autoridad alguna. No existen posiciones desde las cuales la sociedad pueda ser descrita de forma vinculante para todos.

"Por eso, no se trata de una emancipación hacia la razón sino de emancipación de la razón, y esta emancipación no se puede conseguir, sino que ya ha ocurrido. Quien se considera racional y lo dice es observado y deconstruido".

La religión ha tenido, desde la antigüedad, la oportunidad de dar sentido a los significados contingentes y problemáticos, como dijimos. Dios ha creado al mundo, es el observador que conoce todo, incluso - como diría Aristóteles- los futuros contingentes. Pero en los procesos de diferenciación funcional, la comunicación tiene que hacer frente a un sinnúmero de contingencias en tanto las continuidades y discontinuidades son igualmente posibles. Los sistemas que comienzan a actuar desde la modernidad no poseen ya un metaobservador privilegiado (Dios), capaz de reducir la contingencia, pues el desencadenamiento del mundo ha conducido a la religión al pequeño mundo de la esfera privada. La teología, entonces, no es capaz de solucionar el problema por cuanto Dios ha creado el mundo de tal manera que con todo lo contingente ha creado algo de necesidad, y con ello se pretende la estabilización del mundo y la reducción de la contingencia.

Para el autor que nos ocupa, sólo las observaciones de segundo grado (observación de observaciones) son capaces de referir a lo contingente y eventualmente mostrarlo de modo conceptual. Así, todo se vuelve contingente porque lo que es observado depende de quien es observado. La

contingencia surge de preguntarse por qué el observador observado se interesa por eso en lugar de otra cosa, ya que un observador que no esté en condiciones de apreciar algo no puede ser explicado únicamente por fallas circunstanciales, sino que puede deberse a él mismo.

Lo que las sociedades tradicionales atribuían a la fortuna (incluido Maquiavelo), es decir, a una voluntad divina más allá de lo social o al destino como tal, las sociedades modernas lo atribuyen a una secularización de la fortuna, más propiamente a un riesgo generado por improbabilidades. Este riesgo aparece en el tránsito de la cristiandad a la modernidad, con el surgimiento de un umbral temporal donde queda expresada la expansión temporal de las opciones sin fin y una expansión correlativa de los riesgos. Nos debemos enfrentar continuamente a la necesidad de elegir y que ocurra lo otro de lo esperado.

Lo anterior nos estaría mostrando que los cambios producidos desde la modernidad son irreversibles, y que cuando registramos una pérdida de orientación en cualquier sentido, ya no resulta posible retraerse a un mundo ideal sujeto a una estructura cósmica, que esté exenta de posibilidades e imposibilidades. El mundo como algo último es algo inobservable, por eso critica a Habermas, para quien el mundo de la vida es una totalidad de consensos supuestos.

Por esta razón, una ética -cualquiera sea- queda restringida a sus propios problemas. Así, por ejemplo, una ética de la fundamentación normativa, que se emplea para salir de la incertidumbre, como aparecería en Habermas (1987).

“Para esto se emplea el concepto (cada vez más burgués) de la procedimentalización. Esta desemboca en una observación de segundo grado. Si ya no se sabe lo que son buenos motivos, al menos se quiere poder decir cómo se puede comprobar si los buenos motivos son buenos motivos, concretamente en la comunicación misma (especializada en esto).”

En esta concepción, dado que nos hallamos en la conciencia del riesgo que hay que aceptar, la ética es poco probable que pueda suministrar criterio alguno. Y por tal razón, según el autor, falla la vieja idea de la prudencia que permitía distinguir las características buenas y malas de la realidad. Es que en la modernidad tardía no existe ninguna corriente libre de riesgo; cualquier conducta que conlleve una decisión, conduce inevitablemente a un riesgo, incluso el no decidir, porque el posponer algo implica ya un riesgo.

Ahora bien, nos interrogamos con Luhmann: ¿con más conocimiento se podría alcanzar más seguridad? Él nos contestará que no. Cuanto más se conoce, más se sabe que no se sabe, y por lo tanto se forma la conciencia del riesgo, debido a que más aspectos nuevos aparecen en relación al no saber acerca del futuro con la conciencia de nuevos riesgos.

II. El funcionalismo: sujeto y mundo moderno

El sentido radical a partir del cual se expresa la modernidad es el de intentar ser el fundamento racional objetivo de todo lo que existe. En consecuencia, si se quiere hablar de la intersubjetividad, no puede considerarse en ningún caso como un concepto, en tanto el sujeto ya no puede sostenerse o ser determinado. Es por esta razón una noción paradójica, pues indica lo que no indica; entonces, la intersubjetividad debe verse como una relación entre objetos.

"Cuando uno, como hacen Habermas y otros, recurre a la noción de intersubjetividad como indicadora de un nivel de validez, con ello lo que se hace es disolver sus componentes 'inter' y 'sujeto'"

Teniendo en cuenta esto, en un mismo movimiento se está negando el concepto de sujeto y se pretende recurrir a un fundamento teórico que únicamente se insinúa. Como plantea Torres Nafarrete (1995):

"El problema de la intersubjetividad se plantea sólo en el contexto y terminología de la teoría del sujeto; pero exhorta implícitamente a abrogar esta misma teoría... El 'inter' contradice al 'sujeto'; o dicho con

mayor exactitud: cada sujeto tiene su propia intersubjetividad".

Luhmann enfoca este problema desde el esquema de la doble contingencia, en donde cada sujeto de actuación es objeto de orientación para sí mismo y para los otros. Pero a diferencia de otros autores que mantienen la existencia de un sistema simbólico compartido, nuestro autor sugiere que el sujeto permanece abierto a la pura posibilidad y estructurado precisamente según una selectividad, puramente contingente. Y contingencia implica siempre posibilidades de desilusión y posibilidades de correr riesgos.

En el ámbito social, este problema se presenta como una doble contingencia: Toda selección depende de un Ego y de un Alter Ego, donde en su interrelación es imprevisible y capaz de cambiar. Cada uno es para el otro una caja negra, y en virtud de sus criterios selectivos, éstos no pueden ser observados desde el exterior y permanecen como objetos clausurados, y por esto mismo el mundo se vuelve socialmente contingente. Todo puede ser de otro modo, porque todo se encuentra conformado por la complejidad, como excesos de posibilidades, de relaciones, de sentido, etc. La obra de Luhmann es una constante invitación a reflexionar sobre un nuevo concepto de sujeto, alejada de todo planteamiento antropológico tanto antiguo como moderno. Pero este rechazo del concepto antropológico tradicional no equivale a desentenderse de él. En realidad, bien puede afirmarse que dicha ausencia de referencia antropológica no es más que la antesala para plantear de un modo radicalmente nuevo el valor del individuo. Reivindicación que para el autor alemán, el pensamiento tradicional ejecuta en una sociedad menos evolucionada que la nuestra y que no puede mantenerse en la actual situación de la sociedad, bajo pena de caer en vanos sentimentalismos sin fundamento alguno.

Luhmann parte del supuesto de que Durkheim y Parsons valoraron de manera exagerada la existencia de valores compartidos entre los individuos pertenecientes a las sociedades modernas, tales como la cohesión

moral emocional y la solidaridad social. La sociedad moderna ya no es más como la pre-moderna, una comunidad perfecta que otorga la realización completa a sus afortunados integrantes; sin embargo, no niega que toda necesidad de consenso haya desaparecido, sino que deberíamos hacer frente a la situación de que todo consenso a través de objetivos y normas es actualmente improbable, ya que la sociedad se ha convertido en demasiado compleja para garantizar la unidad mediante creencias compartidas. Frente a Durkheim que postuló que la unidad en las sociedades complejas se sustentaba además de una integración funcional según diferenciación, en una solidaridad, en un acuerdo moral sobre lo bueno, Luhmann cree que la integración social de las sociedades modernas se puede producir sobre una base menos cargada de pretensiones de legitimidad, y del acatamiento general a una separación entre el bien y el mal.

Los integrantes de las sociedades modernas no deben mostrar un acuerdo sobre lo bueno sino aceptar diferenciaciones orientadoras más abstractas como lo correcto-incorreto, lo legal-ilegal, etc. Luhmann intenta encontrar instancias funcionales a la integración normativa para encarar una problemática más amplia que según él está presente en la autoproducción y en la autoorganización de las sociedades modernas, pero en ámbitos de contingencia y riesgo.

Su postura, al contener un carácter de abstinencia normativa, lo lleva a calificar a Habermas como un conservador nostálgico por aferrarse éste con fuerza, a normas y disciplinas provenientes de una modernidad a la que pretende recomponer. Por eso, su teoría representa una reacción frente a los voluntarismos teóricos sin capacidad explicativa, y -reiteramos- frente a la diferenciación funcional que definen a las sociedades avanzadas, Luhmann no proyecta la nostálgica imagen de un mundo mejor, más solidario y con mayor sentido identitario.

Una sociedad en la que el derecho, la política, la economía, etc., parecen funcionar sin atender a la presencia de los sujetos, sino con un nivel de independencia tal, que parecen seguir sus propias reglas con prescindencia de

la conciencia de los individuos. Lo anterior se puede comprender afirmando que cada conciencia se hace presente a sí misma de manera inmediata con cada una de las operaciones, independientemente de que le otorgue a esta presencia una expresión en la conducta comunicativa o sólo la procese para sí misma en la soledad de su subjetividad. Esto significa que hay un cierre de la reproducción autorreferencial del sistema conciencia. Se trata de la relación entre los sistemas psíquicos y los sistemas sociales. Evidentemente, la sociedad supone a los hombres, pero no a modo de inclusión en ella, sino como su entorno. En razón de ello, la conciencia se preocupa por las cuestiones relativas al acoplamiento estructural entre sistema y entorno y por los nexos entre cierre y apertura.

Acoplamiento estructural significa que, aún presuponiéndose, sistema y entorno no pueden determinarse recíprocamente. El entorno puede afectar al sistema únicamente en cuanto produce irritaciones o problemas o perturbaciones, teniendo en cuenta, sin embargo, que las irritaciones sociales son construcciones que se reelaboran internamente en la sociedad. La irritación en realidad es siempre una autoirritación que parte de eventos producidos en el entorno. Así, por ejemplo, el sistema jurídico retraduce los conflictos existentes en el sistema económico, que es su entorno, lo cual no se produce simultáneamente, sino que lleva tiempo la reformulación de un sistema a partir de su entorno.

Al existir una pluralidad de sistemas autopoiéticos de la vida, la conciencia y la comunicación, cada uno observando mediante un código binario por distinciones, se suscita la observación de segundo orden: observación de observaciones. Pero aquí es oportuno hacer un alto en el desarrollo expositivo y reiterar que en la concepción tradicional de sociedad, es el hombre el que comunica. Para Luhmann, dijimos, en la actualidad esto es una mera ilusión. Si bien es verdad que la comunicación es deudora de un gran número de personas, en virtud de ello, la unidad de la operación de la

comunicación no puede ser imputada a ninguna persona en particular.

"La comunicación es genuinamente social, ya que tiene como supuesto la existencia de un sistema social de comunicación, para que cada individuo lo actualice, la comunicación no se distingue porque produzca una conciencia colectiva común, en el sentido de una total compatibilidad con toda la complejidad subjetiva de los individuos... Es decir, la comunicación se sitúa por encima de los estados psíquicos divergentes. Querer explicar la comunicación como acuerdos entre los individuos supondría el presupuesto (altamente discutible) de una total simetría de los estados subjetivos".

Retomando la cuestión de la observación, el interrogante sobre la misma quedaría expuesto así: ¿cómo puede observarse la intersubjetividad si no es en tanto relación entre objetos? Esta pregunta deriva de que, para la teoría de sistemas, el individuo es un fenómeno de autoorganización intransparente, imposible de verificación empírica, y no algo abstracto que debe quedar postulado en calidad de garante de la estructura normativa de la sociedad. Esto vuelve prácticamente imposible, por consiguiente, la existencia de una intersubjetividad consensual, ya que no es posible un punto de apoyo común que permita conocer que el consenso sea mejor que el disenso. Por esta razón, la intersubjetividad puede siempre transformarse en un consenso o en un disenso. Los sujetos pueden alcanzar un acuerdo en el consenso o en el disenso. Luhmann dice, como ejemplo, que si se pudiera transformar la pista de hormigón en un huerto o en un aeropuerto, sería éste un asunto en torno al cual habría tanto consenso como disenso.

"Precisamente Habermas ofrece, sin quererlo, un ejemplo de esto, su propia práctica comunicativa se ocupa de la elaboración del disenso, y sólo así puede elucidar el nuevo paradigma del entendimiento en comparación con otras ofertas teóricas".

Todo lo dicho anteriormente nos muestra que la idea de sujeto es paradójica y puede seguir caminos distintos, dependiendo de qué sea aquello que se distingue en él para poder

indicar su propia identidad. Esto obedece a que no hay garantía de que todos los sujetos vayan a utilizar la misma vía, así como tampoco la hay con relación a un sistema psíquico que cambiará su función identificadora conforme a las circunstancias; una vez con su hijo, otra vez con sus empleados, en otro momento con su cuerpo, etc. Por eso, como vimos, el sujeto psíquico sería la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia, que habría de ser actualizada en cada caso de nuevo, y estaría siempre acompañado de sus otras respectivas determinaciones.

El sujeto produce una diferencia en toda operación; por un lado, entre él mismo y el espacio demarcado del que toma lo que observa. En consecuencia, todo lo que es susceptible de ser observado se obtiene a través de una operación con dos caras: lo indicado y lo no indicado, que por lo general suele ser un espacio indeterminado. En ambos casos se produce una diferencia.

Pero si la identidad es diferencia, todo observador se verá abocado a una paradoja cuando hace la pregunta: ¿Qué es? Un sistema es la diferencia entre sistema y entorno, es el límite que separa una cara interior (sistema) de otra exterior (entorno).

"Ante todo, que toda teoría es una teoría de sistemas observadores. De ahí que ella tenga que indicar una referencia sistémica, cuando menos aquella misma de lo que ella procede, para poder especificar desde qué sistema es considerado algo como entorno. Al respecto no hay reglas".

Cuando nosotros queremos saber qué referencia sistémica ubica a un observador como fundamento de sí o de otro sistema, entonces no queda otra alternativa que observar al observador.

En este punto se abren múltiples opciones para elegir una referencia sistémica, desde la cual todo lo restante es visto como entorno, sean éstos psíquicos, jurídicos, económicos, etc.

"Adoptando una formulación de Stephen Holmes, puede decirse que los observadores cooperan 'antonimyn selection'. Al indicar la

misma cosa, dejan sin mencionar aquello respecto de lo que la distinguen. Así pues cooperan en el unmarked space como cara última no mencionada de todas las distinciones. Y esto significa que presuponen el mundo como el inobservable último (y no como totalidad de los consensos supuestos".

Como dijimos, el individuo de la sociología, para Luhmann, no es un sistema social sino un sistema psíquicopersonal. Y optar por la sociedad es lo más importante, ya que se trata de un sistema social que se selecciona como referencia sistémica, sin quedar por ello el individuo atrapado en el sistema.

Con todo, sin embargo, no se niegan las relaciones y acoplamientos estructurales mediante los cuales se irritan los sistemas. Los sistemas acoplados no sólo son diferentes, sino que son sistemas autopoieticos, operativamente cerrados y no pueden determinarse causalmente unos a otros. Por eso el mundo permanece siempre como una infinitud inobservable, en palabras de Corsi y col. 1995):

"Para los sistemas psíquicos al igual que para los sociales, la identidad es aquello que uno puede observar y describir, sin que las características que son observadas o descritas tengan que ser utilizadas para la identificación".

Es por ello que la identidad se sustrae a sí misma de la observación y la descripción, pues ella es condición de todas las observaciones y descripciones. Si se quiere saber lo que es la identidad, se llegará a la conclusión que ella es lo que no es, al estar atravesada por la diferencia que el observador nunca podrá alcanzar. Siempre el observador es el tercero excluido y, por lo tanto, es ciego para sus propias operaciones, pues no ve lo que no puede ver. En definitiva, un observador no puede verse a sí mismo, y menos ver la realidad con exactitud al no conocer sus esquemas observacionales. La identidad no se entiende, por consiguiente, como una mera cualidad de los objetos, sino que suprime el reenvío a un observador que la produce: siempre es una identidad para alguien de algo con base a una distinción específica.

Las identidades no son datos primarios porque difieren negativamente de las demás diferencias con relación a otros. Como ejemplo, la noción de silla (la identidad de referencia) es el punto de apoyo, porque en cualquier tipo de silla, según sus múltiples diferencias (taburete, sillón, etc.) se pasan por alto las diferencias. La identidad funcionaría como referencias organizando las diferencias que se concentran en ella, y al mismo tiempo las diferencias de los contextos vacíos en los que aparece.

En relación a los sistemas psíquicos y sociales, las identidades sirven para organizar expectativas al referirlas a algo que permanece relativamente estable.

"En el ámbito propiamente social de expectativas, es necesario la construcción de identidades más abstractas que la de aquellas que puedan referirse a las cosas, ya que es necesario tener presente el hecho de que el objeto al cual se refiere dispone él mismo de una perspectiva de observación que da lugar a una situación de doble contingencia".

Cómo ya sabemos, en la doble contingencia, Ego y Alter permanecen intransparentes el uno para el otro, al no saber cuáles son las verdaderas expectativas mutuas. Para Luhmann esto podría ser superado por los puntos más abstractos que organizan las expectativas, esto es, mediante los valores: por ejemplo, se está a favor de la libertad y en contra la discriminación, a favor de los derechos humanos, etc. De manera que, sin los valores, no habría una base común para la comunicación social, y aunque las conciencias no puedan acceder unas a las otras (doble contingencia), los valores se ubican más allá de todas las contingencias y permiten que la comunicación se reproduzca sin que haya motivos para discutir su orientación. Se presupone que un cierto valor es aceptado por todos y que está en la base de lo que se habla; la defensa de los derechos humanos resulta un valor indiscutible. Sin embargo, precisamente esta propiedad de los valores de indicar lo que es común a todo se paga con la mínima capacidad de orientar acciones. Su misma abstracción y universalidad se compromete

con la imposibilidad de realizarlos en cada una de las cosas individuales, con el mismo sentido, y la identidad social parecería desaparecer.

Esto coincide con uno de los más importantes obstáculos epistemológicos formulados por Luhmann, el del prejuicio humanista tradicional, tanto premoderno como moderno, centrado en los sujetos y en la identidad social:

"¿Cómo puede entenderse esto? ¿Es que la sociedad consiste acaso de brazos y piernas, ideas y enzimas? ¿Le corta el pelo el peluquero a la sociedad? ¿Necesita a veces la sociedad insulina?...".

III. Observación, ética y sistemas sociales

Para comenzar, y a riesgo de repetirnos, es oportuno previamente esclarecer algunas de las ideas centrales de Luhmann que serán expuestas en el presente trabajo. Por ejemplo la noción de complejidad. Este concepto se refiere siempre a una multiplicidad de relaciones posibles que puede tener un objeto, una acción o una situación. Supone un exceso de relaciones abierta a múltiples relaciones posibles. Esto conduce siempre a plantear el tema de la selección y de la conexión, presupuestos necesarios para poder vivir en un mundo complejo que se caracteriza por un exceso de posibilidades de relación.

La complejidad siempre es dinamismo irreversible, una vez que se ha alcanzado un grado de relación, de posibilidades, ya es imposible volver atrás. Es además presencia constante de diferencias, porque si no, no podría hablarse de relación o posibilidad, ya que toda verdadera relación se establece entre términos diferentes, y todo exceso de posibilidades es tal, en tanto esas posibilidades son diferentes.

Por todo esto debemos ahora mencionar la noción de contingencia, que en su acepción lógica, significa exclusión de necesidad e imposibilidad. Indica un dato respecto a las alternativas posibles: señala lo que es actual y por lo tanto posible y posible de otras maneras, y en consecuencia no necesario. En síntesis, contingente es aquello que no es

necesario ni imposible, es decir puede ser como es, pero también de otra manera.

Esta categoría elevada a la de doble contingencia indica que, en toda situación de acción interactiva se supone que cada uno de los participantes de la acción es, simultáneamente, agente actuante y objeto de actuación para sí mismo y para otros. Esta idea se diferencia de la planteada por otros autores, quienes hablan de la existencia de un sistema simbólico cultural compartido por sus miembros. Luhmann niega esto, pues quedarían cerradas las puertas de la contingencia.

Estar dominado por la doble contingencia supone estar siempre abierto a la pura posibilidad y estar estructurado según la posibilidad. Todo puede ser de otro modo. Doble contingencia significa una calidad de contingencia específicamente social: significa que la constitución del mundo social se presenta a través de un horizonte doble de perspectivas, que son las perspectivas de un *Ego* y un *Alter*. Pero estas expresiones no son entendidas por Luhmann en referencia a personas concretas. El Yo y el Otro son dichos en latín como *Ego* y *Alter* para evitar antropologizar su significado. En último término, *Ego* y *Alter* significan sistemas psíquicos o personales que se expresan en forma autopoietica través de la conciencia. Las personas no son parte de los sistemas sociales, sino que son sistemas independientes, que solo pueden mantener su independencia si se consideran entorno, y nunca parte de la sociedad. En este sentido, los sistemas sociales no son hombres ni acciones, sino comunicaciones.

Hablando ahora de los códigos, digamos que el código de los sistemas sociales es un tipo específico de alto nivel abstractivo de distinciones binarias que se expresan en la lógica del tercero excluido. Dicha binariedad restringe la gama infinita de posibilidades a dos únicas opciones relacionadas mediante una negación, como por ejemplo, verdadero y falso para el subsistema ciencia. En síntesis, es un esquema de diferencias que permite ordenar todo el conjunto de posibilidades y hace posible que el sistema pueda elegir.

Decíamos al comienzo que la contingencia es el principio para las cuestiones de coordinación de selectividad de los sistemas sociales, teniendo en cuenta que las posibilidades de comunicar y pensar son eso, únicamente posibilidades, y pueden manifestarse de manera diferente según las expectativas recíprocas de los participantes. Contingencia significa, entonces, posibilidades de correr riesgos y desilusiones. Es en el ámbito de lo social interactivo donde se produce la doble contingencia a partir de un *Ego* y el *Alter*, que están abiertos a una pura posibilidad -todo puede ser de otro modo-, en razón de que todo está estructurado por la complejidad, que es exceso de posibilidades, de relaciones y de sentido.

Para cada *Ego*, *Alter* es un *Alter Ego*, capaz de tomar decisiones, cambiar, y por consiguiente, ser imprevisible. Cada uno representa para el otro una *black box*, una caja negra, en cuanto a que los criterios selectivos de cada individuo no pueden ser observados desde el exterior. Lo que es visible para *Ego* es sólo la clausura operacional de *Alter*, y únicamente puede observar su relación con el otro en tanto él es un entorno de *Ego*, pero nunca la operación autorreferencial propia de cada uno. Sea *Ego* o *Alter*, ambos experimentan la doble contingencia en el sentido de que son invisibles uno para el otro mediante la realización de las selecciones; imprevisibles y contingentes cuando se observan mutuamente. Entonces ambos interlocutores participan de la doble contingencia, y la improbabilidad en el comportamiento que se deriva de ella y su complejidad parecen llevar a una cierta desintegración moral de los sistemas sociales. En consecuencia, los sistemas sociales ya no tienen por qué ser enfocados en base a un sistema último integrador, sea éste de perfección humana, un contrato social o un consenso moralmente fundado.

"Para la teoría de sistemas el ser humano es un fenómeno de autoorganización intransparente, imposible de verificación empírica, y no sólo un abstractum que debe quedar postulado en calidad de garante de la estructura normativa de la sociedad".

Esto vuelve prácticamente imposible la existencia de una intersubjetividad consensual, porque no existe un punto de apoyo común que nos permita saber dónde termina el consenso y empieza el disenso y viceversa. De aquí surge su crítica a Habermas, quien cree que a través de la interacción es posible lograr una cierta vinculación interna a una identidad colectiva, a la que uno mismo no podría contradecir racionalmente si es que quiere participar de la acción comunicativa. Pero, como ya vimos, no hay interioridad subjetiva que pueda alcanzarse, sólo permanece una interobservación puramente exterior, fruto de la doble contingencia. Entre las conciencias no puede haber contacto, es decir que ninguna conciencia puede ofrecer o entregar sus propios pensamientos a otra conciencia.

La individualidad significa, para Luhmann, comprender a los individuos como productos de su propia actividad, como máquinas autorreferenciales históricas que, a partir de cada operación propia, determinan el punto de partida de operaciones ulteriores, lo que pueden ejecutar por medio de sus propias operaciones, como consecuencia de lo cual desaparece la integración normativa de la sociedad. Dicho de otra manera: no existen normas integradoras de las que uno pueda desviarse si le place.

"Lo único que hay son los correspondientes esquemas observacionales, en los cuales un observador se autodetermina con la estipulación de que una conducta se conforma o desvía respecto de una norma. Y este observador puede ser también un sistema comunicativo, un tribunal, los medios de difusión masivos, etc. Si uno pregunta por las bases reales de las normas o consensos supuestos, entonces tiene que observar a un observador, y en este punto, si se renuncia a aceptar a Dios como observador del mundo, el resultado es la existencia de crecientes posibilidades observacionales".

Ahora bien, no debemos olvidar que, para este autor, toda teoría de la acción tiene como presupuesto a un sujeto antropológico que desempeña una determinada acción con fines e intenciones determinados para ponerse en relación con otro sujeto. Para él, sin embargo,

es el sistema social el que ocupa el puesto del sujeto, y la teoría de la acción queda subsumida en una teoría de la comunicación. Pero al elegir, el ser individual, el sistema psíquico, forma parte del entorno del sistema social. Ningún hombre puede ser incluido en un sistema social, de manera tal que su reproducción en cualquiera de sus planos sistémicos: el orgánico o el psíquico, sea una operación consumada por la sociedad o por alguno de sus subsistemas. El individuo nunca queda atrapado por la sociedad, porque siempre pertenece al entorno de los sistemas sociales. Si bien es cierto que la comunicación presupone el concurso de un gran número de individuos, precisamente en virtud de eso, la unidad de la comunicación no puede ser imputada a ninguna persona en particular.

Esto nos obliga a decir que ningún sistema funcional puede incorporar la moral al sistema sociedad. Los sistemas funcionales deben su autonomía de la moral a sus correspondientes funciones, pero también a un específico código binario, como el de lo verdadero y falso en la ciencia o el de gobierno y oposición en la política de orientación democrática. Pero en ninguno pueden ser ordenados los dos valores del código en un acuerdo con los del código moral.

La moral, en suma, no es localizable en ninguna esfera sistémica homogénea específica. Cuando un sistema social se hace cada vez más diferenciado, el componente moral se debilita sustancialmente. Agnes Heller, refiriéndose a la concepción de Habermas nos dice que la teoría de una esfera moral diferenciada y autónoma fue inventada contra la marginalización de la moral de los sistemas. Las normas, los términos de virtud, si bien son valores elegidos individualmente, sin embargo, nunca pueden constituirse en sistemas.

Nuestro mundo social contemporáneo es un universo complejo si lo comparamos con el pre-moderno, por eso ha de ser un mundo que se distinga funcionalmente en sistemas, y la moral, en consecuencia, no se ubica en ningún lugar específico como en las sociedades estamentales, y como los códigos funcionales tienen que estar instituidos en un nivel de más

alta amoralidad, la moral no actúa en ellos en forma significativa. La observancia de reglas en sistemas institucionalizados racionalmente no exige actitudes morales sino ciertas pautas conductuales, ya que tienen que hacer accesibles los dos códigos para las operaciones del sistema. Es por esto que, cuando las personas participan en ellos, se ven cada vez con menos obligaciones de ofrecer razones morales, por lo tanto, Luhmann sostiene que no defienden ni justifican nada, de esta manera la moral se encuentra en la modernidad vaciada de sentido y se convierte en vano sentimentalismo.

En este sentido, algunos temas de la ética tradicional se hacen complejos, en tanto, los problemas a abordar hoy en día se transforman en asuntos de derecho y de política, que poco tienen que ver con lo ético. Y también frente a los riesgos e incertidumbres que generan la complejidad de circunstancias en los sistemas diferenciados funcionalmente, el actor muchas veces no sabe -y no puede saber- qué consecuencias se pueden desencadenar de su acción, o puede no actuar, pero en ese caso deberá hacerse cargo de la omisión del obrar.

Según el autor analizado, producto de la incertidumbre de un mundo complejo, la ética no nos ha podido dar criterio alguno para fundamentar la moral, y por su parte tampoco han aportado mucho las éticas del fundamento al estilo kantiano, porque de ellas no se puede derivar indicación alguna para la actuación concreta habida cuenta de su universalidad.

Pero entonces: ¿Luhmann niega la ética? Refiriéndose a que el cierre operativo de los sistemas psíquicos personales excluye tanto a los seres humanos como a los países del sistema sociedad, comenta lo siguiente:

"... los humanistas y geógrafos pueden estar tranquilos, ya que el entorno es un componente indispensable de la forma del sistema. Si excluimos a los seres humanos, como sistemas vivos y concientes, así como a los países, con sus peculiaridades geográficas y demográficas, no por ello se pierden para la teoría".

Lo que sucede es que ahora no se encuentran allí donde -con consecuencias dramáticas para lo teórico- se los había pensado. La teoría ya no los incorpora en la sociedad sino en su entorno. Por eso, en las esferas diferenciadas, la sociedad ha de renunciar a una integración moral. Pero, a la vez, la sociedad mantiene la práctica comunicativa de abordar a los seres humanos mediante el condicionamiento moral del aprecio o desprecio como personas. Debido a que, desde el punto de vista de la facticidad moral, esta comunicación es muy proclive al disenso (y por ello promueve fácilmente el empleo de la fuerza) es que hay inclusión moral pero no integración moral. Con todo, la moral no es eliminada de la vida; no habla del final de la moral. Lo que es objeto de ausencia de moral no son los seres humanos sino las funciones códigos del sistema. Es natural que la moral cotidiana ejercida en el mundo de la vida nunca pueda desprenderse de la crítica y la aspiración al cambio, la reforma y la revolución como valores positivos, lo que no implica que la tecnicidad de los códigos pueda conciliarse con esa moral.

Los códigos funcionales, por otra parte, tienen que estar configurados en un grado de más alta amoralidad, ya que tienen que hacer accesibles sus dos valores, aprecio-desprecio, a todas las operaciones del sistema. Por eso, no se renuncia a una inclusión moral de las esferas sino a una integración moral, sistémica, como en las comunidades tradicionales.

Luhmann se interroga por lo que pasa con la exclusión social cuando en las operaciones de diferenciación funcional, la regulación de la inclusión social queda en manos de los sistemas. En las sociedades premodernas la exclusión de uno de los subsistemas podía ser amortiguada por el hecho de que ella acarrearba la inclusión de algún otro; la exclusión total de la sociedad era algo marginal. Pero en la sociedad diferenciada según sistemas, la religión y la ética ya no determinan cómo se participa en las diversas esferas, como por ejemplo, qué derechos se tienen y cómo se regula el acceso a los recursos económicos; el resultado es un considerable relajamiento en el ámbito de la inclusión moral. Ya no existe,

como en el mundo premoderno, una moral para el conjunto de la sociedad.

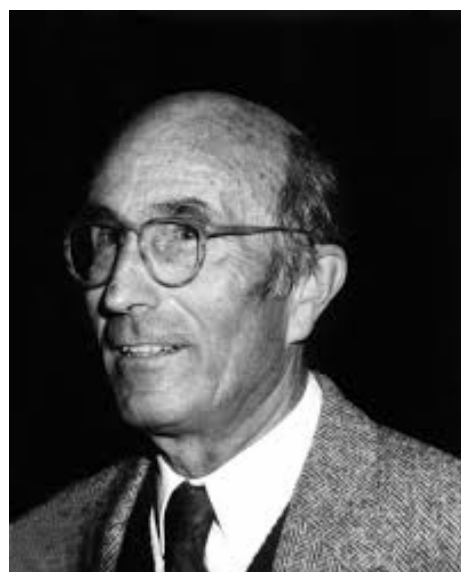
En nuestros días no se han encontrado regulaciones éticas para abordar la dimensión temporal de la sociedad. Así, por ejemplo, con respecto a la economía, cuando más previsor se quiere ser en relación al propio futuro de cada uno, tanto más escasos serán los bienes para los otros que también pretenden los mismos bienes para el presente o el futuro. En relación a las comunidades tradicionales, es cierto que han podido crear una moral; cuando han querido trasladar su moral a los ámbitos sociales que operan con una economía monetaria, derriban indefectiblemente en un fracaso. Y en relación a la escasez y al riesgo son: "...Perspectivas temporales precisamente complementarias. En un caso, uno quiere, a pesar de la escasez, obtener en el presente tanta seguridad con respecto al futuro como sea posible -a costa de otros-. En el otro, uno trata de agotar las oportunidades para la racionalidad que puede proporcionar el afrontar la incertidumbre, y de nuevo -a costa de otros-. Para ambos casos se han desarrollado cálculos utilitarios que descansan sobre la indiferencia frente a las consecuencias sociales".

Entonces, si resulta correcta la afirmación de que la sociedad moderna ya es incapaz de integrarse moralmente, y que por ello tampoco puede asignar a los individuos su ubicación por mediación de lo moral, la ética tiene que actuar como limitante del campo de aplicación de la moral porque ella es una empresa arriesgada. "Quién moraliza, se somete a riesgos... la moral tiene una tendencia al enfrentamiento cuando trata de extenderse. Cada uno de los que sustenta una opinión moral diferente impone su autoestima para fundamentar su argumento... así nacen auténticos incendios esteparios, como lo muestra la experiencia desde la edad media europea, de revueltas, de guerras por verdades morales o de alzamientos revolucionarios".

III. La identidad: ¿un modelo en crisis?

Uno de los puntos más sobresalientes de la tesis de Niklas Luhmann consiste en afirmar que ambos, tanto Durkheim como Parsons,

sobrevaloraron exageradamente la existencia de compromisos de valores compartidos entre los individuos pertenecientes a las sociedades modernas. Dicha circunstancia, estimamos nosotros, se debe a la presencia de restos de cristiandad (no cristianismo) premodernos, donde sí era fácil determinar la cohesión moral-emocional, o sea una solidaridad de tipo identitaria. Sin haber tenido en cuenta que la conformación de la sociedad moderna, a la par de no poseer ya vértice alguno, es además acéntrica y heterárquica, esto es, tiene múltiples principios. Para Berian (1996): "La sociedad moderna no es nada semejante a una perfecta comunidad que confiere la autorrealización a sus afortunados miembros. Más bien es una red comunicativa altamente abstracta que define poco más que condiciones extremadamente vagas para compatibilizar las orientaciones internas de los diferentes dominios sociales".



Sin embargo, Luhmann no niega que la necesidad de consenso sea algo superfluo, sino que ello es altamente improbable, habida cuenta de que la sociedad ha devenido demasiado compleja como para garantizar su unidad mediante creencias comunes. Los integrantes de las sociedades modernas descartan cualquier tipo de integración moral alrededor, por ejemplo, de un acuerdo sobre lo bueno y lo malo, sino que deben subordinarse a diferenciaciones abstractas codificadas como

la de lo correcto/ incorrecto, legal/ilegal, etc., vigentes en los sistemas sociales que afectan la autoproducción y reproducción de las sociedades en contextos de contingencia y riesgo. Ya no existe un observador privilegiado del fenómeno social admitido por todos: Dios, el Partido o el Rey. Así, los sistemas sociales operan con autonomía autopoietica y están orientados por códigos funcionales que son la síntesis de un gran número de posibilidades realizadas y otras por realizarse. La realidad en su conjunto aparece codificada binariamente bajo el aspecto de un sí o un no, es decir, como contingente: lo que hoy es así, mañana podría ser diferente bajo circunstancias distintas. Pero el sistema necesita un código también, a través del cual reconozca las operaciones propias y las distinga de las operaciones de otros sistemas.

En suma, los códigos binarios son tipos específicos que se expresan en la lógica del tercero excluido: una comunicación científica es verdadera o no verdadera, y no existen otras posibilidades; un organismo está vivo o no, y no puede estar más o menos vivo. Por eso se orientan a generar opciones y poner a disposición de los individuos, criterios de selección entre un número creciente de nuevas posibilidades integradas al sistema. El código es la forma según la cual el sistema se diferencia a sí mismo del entorno, donde habitan los sistemas conciencia, organizando su propia forma operativa cerrada y trabajando con un alto nivel de amoralidad, ya que tienen que hacer accesibles sus dos valores para todas las operaciones del sistema. Los códigos, en consecuencia, no establecen valores morales en los sistemas: no es moralmente mejor estar en la oposición que en el partido que gobierna. Si dentro de este marco, el sujeto se define como una selectividad contingente, esto quiere decir que el sistema social funciona con la elevada probabilidad de soportar una carga moral a través de la distinción "hombres buenos y hombres malos". Por ejemplo, el problema moral de la igualdad y de la desigualdad es inherente a las sociedades estratificadas, pero no a las sociedades diferenciadas funcionalmente, donde se ha de renunciar a una integración moral. Sin embargo, la sociedad mantiene la

preocupación de abordar a los seres humanos mediante el condicionamiento moral del aprecio o desprecio en cuanto personas, pero como desde el punto de vista de la facticidad moral, este tipo de comunicación es muy proclive al disenso, favoreciendo fácilmente el empleo de la fuerza, por eso se puede hablar de inclusión moral, pero no de integración moral.

Con todo, la moral no es eliminada de la cotidianidad; lo que es objeto de ausencia no son los seres humanos sino las funciones códigos del sistema. Si, entonces, la moral no desaparece en su función de crítica y aspiración al cambio, la cuestión a resolver será la de si es posible conciliar la tecnicidad amoral de los códigos con la moral como tal. Como resultado, podemos apreciar que la comunicación en el sistema social no es capaz de producir una conciencia común colectiva, en el sentido de una entera compatibilidad con la complejidad subjetiva de los individuos. Una situación semejante imposibilita que pueda alcanzarse un pleno entendimiento o consenso intersubjetivo al modo de lo que podría ser una identidad. Por eso la identidad individual resulta imposible buscarla en una identidad colectiva. Intentar explicar la interacción como un acuerdo entre personas supondría partir del supuesto (harto discutible) de una total simetría de los estados subjetivos. Si bien la identidad es algo susceptible a la descripción, ello no implica que las características descritas sean usadas para la identificación; cada uno ve algo distinto. Sería entonces un contrasentido hablar de una identidad funcional. Y no debemos olvidar que una identidad y una diferencia son siempre relativas a un observador, porque no se presenta nada en la realidad independientemente de sus categorías.

Sin embargo, cuando Luhmann quiere conformar la idea de identidad, recurre a los valores, que son puntos abstractos que organizan las expectativas individuales en orden a orientar las preferencias: se está, por ejemplo, a favor de la libertad y en contra de la discriminación. Los valores cumplen la función de suministrar una base común a la comunicación social, y esto se debe a que las

conciencias no pueden acceder unas a otras en razón de la doble contingencia, donde para cada *Ego*, *Alter* es algo imprevisible y capaz de cambiar.

El concepto de doble contingencia está referido al escenario del encuentro en el cual dos sistemas psíquicos -*Alter* y *Ego*- han de actuar mutuamente en una situación donde cada uno desconoce qué comportamiento tendrá el otro. Por eso, los fundamentos para la aceptación de las ofertas de selección (valores) tienen que ser reconstruidos sobre una base más abstracta, porque se trata siempre con desconocidos, abandonando así el ethos tradicional de vinculación social entre allegados.

Por su universalidad, los valores pretenden entonces ubicarse más allá de todas las contingencias particulares para facilitar que la comunicación se reproduzca sin que haya motivos para su orientación. Se presupone que un cierto valor es aceptado por todos y que está en la base de lo que se habla. Así se dice que los derechos humanos son un valor indiscutible, pero Corsi y col. (1995) señalan:

"Sin embargo precisamente esta propiedad de los valores de señalar lo que es común a todos, se paga con una mínima capacidad de orientar acciones: su misma abstracción impide sacar consecuencias en términos de acción".

Esto quiere decir que su ideal universalidad se paga con la imposibilidad de realizarlos en cada una de las cosas individuales. Por ello, para Luhmann, el concepto de sentido es una manera de dar cuenta de la "complejidad" de lo real bajo la condición necesaria de una selectividad autoimpuesta. El sentido es, pues, el conjunto de posibilidades que se encuentran disponibles en un sistema complejo, donde al enfrentarnos a la necesidad de elegir, y en la elección, nos va el riesgo de que no ocurra lo probable sino lo improbable, es decir, la contingencia. Y no podemos recurrir a los valores para evitarlo, ya que, como vimos, su generalidad les impide tomar en cuenta las infinitas variantes individuales. Puede ocurrir, según el autor, que queriendo el mal se produzca el bien y viceversa.

Naturalmente que la identidad se transforma en algo difícil de determinar por la distancia existente entre los valores y el sentido, y, en medio de ambos, el abismo de la selectividad de la doble contingencia y la contingencia significa riesgos. Luhmann nos dice que en la tardomodernidad no hay ninguna conducta carente de riesgo. Incluso el no decidir es ya una decisión, y por lo tanto conlleva riesgo. Cuanto más se sabe, más se sabe que no se sabe, y la identidad será de poca ayuda.

Pero la identidad también se hace inestable en relación al tiempo, donde la aceleración de los procesos históricos impide que las expectativas humanas se refieran a experiencias anteriores, de manera que, por lo general, lo esperado deviene inesperado. Y es muy difícil encontrar criterios objetivos sobre los juicios y las decisiones que van surgiendo de la contingencia que abran un horizonte de expectativas futuras tanto negativas como positivas. Un sistema autopoiético (conciencia o sociedad) parecen construir su identidad recurriendo a su pasado. Hoy, sin embargo, este recurso no desemboca en la identificación sino en la desidentificación, en la diferencia. Hoy ya no somos lo que fuimos y nunca más seremos lo que ahora somos. Tampoco es posible recurrir a Dios como forma de dar sentido a los significados paradójicos derivados de la contingencia. Si bien la religión siempre busca la transformación de lo indeterminado en determinado, esto también fracasa por cuanto los sistemas sociales modernos ya no disponen de un metaobservador (Dios) que articule y reduzca la contingencia.

Parecería que el destino del hombre contemporáneo es encontrarse enteramente desvalido, y sólo le queda buscar una respuesta en el interior de la diferenciación funcional de las esferas sociales, donde, como dice Beriaín (1996):

"Los procesos de comunicación tienen que hacer frente a gran número de divergencias y contingencias cuando identidades y discontinuidades son posibles igualmente. En el proceso de evolución social en el que opera una diferenciación creciente -

del que son manifestaciones una diferenciación funcional de roles, la construcción de ciudades, el surgimiento de la estratificación social y el surgimiento de sistemas que desempeñan funciones respectivas con sus correspondientes organizaciones- se precisa de una transformación de las estructuras simbólicas directivas, porque de otra forma los nuevos niveles de combinación de expectativas y los rendimientos discrepantes no pueden ser reproducidos en forma operativa".

Una propuesta que pone en discusión estas afirmaciones y que parece dar una respuesta a estos problemas es la de Jürgen Habermas, con quien Luhmann mantuvo una antigua polémica hace ya treinta años. El primer autor nos habla de que la tradición cultural está representada por el contexto y trasfondo de la acción comunicativa y cuyas identidades de grupo tienen aquí su medida en la solidaridad de sus miembros. Por eso, para él, el carácter sistémico propio de las sociedades modernas no sigue sólo la lógica de su autonomía sistémica. Precisamente, partiendo de cierta identidad solidaria, los rígidos límites de los sistemas podrían modificarse por los sujetos insertos en sus tradiciones del mundo de la vida, donde ya impera el obrar comunicativo pragmático mediado lingüísticamente y sujeto a pretensiones de validez susceptible de crítica. Nosotros creemos difícil esto por dos razones: a) como ya hemos tenido oportunidad de ver, no es posible lograr una cierta identidad cultural de fondo debido a que no existe interioridad subjetiva alguna que pueda alcanzarse por otro individuo; sólo permanece una interobservación puramente exterior, producto de la doble contingencia. Entre las conciencias no puede haber contacto pues ellas son mutuamente entorno de sí mismas, y ninguna conciencia puede participar de sus propios pensamientos a otras conciencias. Esto para Luhmann es visto como algo valioso, porque ningún individuo puede quedar atrapado en alguna tradición social, ya que siempre pertenece al entorno de los sistemas sociales, y b) porque los grandes relatos han perdido su función de justificación social, sobre todo el que refiere a la

emancipación-liberación de origen ilustrado y que se consuma plenamente en el marxismo. Pero hoy comprobamos curiosamente como la doble cara de una moneda, donde la causa redentora de un espíritu cargado de redención convive con el infinito desencanto de las personas.

Habermas mismo parece dudar en algunos de sus escritos de que hoy pueda alcanzarse una identidad fuerte del yo y de su grupo, cuando nos habla del nuevo lenguaje que trae la teoría de sistemas, un lenguaje universal que hace que las vanguardias hayan emprendido la retirada hacia las pequeñas identidades particulares.

Esto nos permitirá repensar la sociedad global como la evolución de un sistema apoyado sobre la diferenciación funcional, sistema cuyo tamaño ampliado estabiliza los canales y técnicas de comunicación que son requeridos casi como logros evolutivos del mismo. Por eso Luhmann se interroga a partir de lo desarrollado hasta aquí:

"¿Dónde ha quedado pues el observador? ¿El narrador? ¿El poeta en un mundo ya repartido? ¿El que describe? ¿El que emplea la distinción para diferenciar y designar algo? Aquel al que se podría preguntar: ¿por qué así, por qué no de otra manera?".

Es que el observador y el mundo se separan mediante lo que se distingue y designa, aunque ambos, el observador y el mundo, siguen siendo inobservables. Y con ello la identidad social parece esfumarse. Es decir, la comunicación se sitúa por encima de los estados psíquicos divergentes. Querer explicar la comunicación como acuerdo entre los individuos supondría el presupuesto altamente discutible de una total simetría de los estados subjetivos.



La ilustración sociológica de Niklas Luhmann

Daniel Innerarity

Una de las características de la sociedad contemporánea es, sin duda, su gran complejidad. El proceso mismo de civilización podría ser calificado como una suerte de complicación; de la simplicidad de las formas de vida más naturales al entramado de instituciones de la cultura; de la espontaneidad a la reflexividad. Esta situación obliga a revisar el aparato conceptual con el que se ha venido tratando de entender la sociedad actual. Esta es la clave del intento teórico de Luhmann: despejar la incertidumbre que una realidad compleja provoca, convertir la perplejidad en certeza, elaborar una nueva *soziologische Aufklärung*.

«Una teoría de la sociedad debe ser hoy la vez una teoría de la sociedad moderna». Lo característico de una sociedad compleja y funcionalmente diferenciada en subsistemas es que no dispone de ningún órgano central: es una sociedad sin vértice y sin centro. La teoría política de la tradición europea ha intentado siempre concebir al estado y al subsistema político como centro de control responsable del «bien común». Este punto de vista es incompatible con la fragmentación de la sociedad en la que vivimos, con los rápidos y profundos cambios a los que está expuesta. Y a no existe en nuestra sociedad ninguna instancia que pueda controlar satisfactoriamente tales transformaciones, pues en un ámbito complejo de causalidad el éxito depende de factores concurrentes que no se tienen a disposición y está condicionado por efectos secundarios que deben equilibrarse. Este déficit de control (*Steuerungsdefizit*) obedece a que, siendo posible planificar la transformación de las estructuras del sistema, la transformación social es resultante del juego entre el sistema y ambiente, sustrayéndose así de la previsión y el control. El cambio social lleva a resultados que en parte han sido

previstos y en parte han de ser aceptados. Estas circunstancias limitan notablemente las posibilidades de la acción política, a la que no puede serle asignada ni una competencia ni una responsabilidad universal.

Aunque la terminología de Luhmann pudiera parecer demasiado abstracta, su atención se centra sobre problemas reales de la experiencia cotidiana y la vida social. Para entender el significado de la idea de complejidad pensemos, por ejemplo, en la dificultad de decidir racionalmente. El contexto complejo de nuestras decisiones puede traducirse aquí en escasez de tiempo para ponderar todos los elementos que intervienen en ellas, la limitada capacidad de atención que nos obliga a actuar selectivamente, o el entramado de posibilidades que se abre y se cierra con cada elección. Complejidad quiere decir un «exceso de posibilidades del mundo» respecto de lo cual la elección es, fundamentalmente, exclusión de otras posibilidades. «La complejidad impone el ejercicio de la selección y la obligación de seleccionar (*Selektionszwang*) se llama contingencia, y contingencia quiere decir riesgo». La decisión vendría a ser, por tanto, una conversión de la incertidumbre en riesgo. La secuencia complejidad-selección-contingencia-riesgo define el marco para una teoría sistémica de la acción y permite entender el significado antropológico y social de los sistemas: captar y reducir la complejidad. Los sistemas median así entre la extremada complejidad del mundo y la limitada capacidad del hombre para la asimilación y tratamiento de experiencias. La formación de sistemas es el verdadero proceso de racionalización y obedece a la necesidad de transformar y reducir los problemas originados por la complejidad del mundo a una dimensión en la cual la experiencia y la acción humana puedan orientarse, seleccionando un restringido campo de alternativas de comportamiento asequibles.

1. Una nueva Ilustración en clave social

La extrañeza que pueda producir la expresión «Ilustración sociológica» se debe al hecho de que nos encontramos ante la

conexión de dos términos que se encuentran separados por una diferencia histórica, entre el siglo de la razón y el siglo de la sociedad. Respecto de la Ilustración, la conciencia social surgida en el siglo XIX y la constitución de la sociología como ciencia primera, supusieron una determinación de los límites de la razón y, por consiguiente, una clarificación de la Ilustración. «Frente a una utopía iluminista que no veía sus límites, estos sin embargo se alzaban, aunque no se conocieran a sí mismos e ignoraran su función». Por ello es preciso que se abra paso una nueva idea de Ilustración, entendida como expansión de la capacidad del hombre para comprender y reducir la complejidad del mundo. Se trata de un objetivo que sólo puede ser logrado mediante la organización y estabilización de sistemas. La *soziologische Aufklärung* no es ingenua como la Ilustración racional del «viejo estilo», sino que conoce los límites con los que se encuentra una estructuración racional de la sociedad. Tampoco renuncia a la dotación de sentido; para ella, la racionalidad no es una ficción, ni una propiedad del sujeto individual, sino una capacidad de los sistemas. Esta nueva Ilustración ha de esforzarse por hacer asequibles las posibilidades del mundo a la acción y a la vivencia humanas. El mundo es extraordinariamente complejo y la capacidad humana de asumir y reducir complejidad muy limitada. Hay un abismo que salvar y el puente para lograrlo es la constitución de sentido.

El fundamento ontológico de la teoría de sistemas remite a la cuestión de la contingencia a la que antes se aludió. La necesidad de adoptar decisiones responde al carácter contingente del mundo. La contingencia misma es un elemento de complejidad y decidirse supone reducirla. Luhmann considera que la desontologización moderna del mundo problematiza la acción humana, la hace más compleja al aumentar sus posibilidades, y exige la constitución de sentido de acuerdo con unos criterios de racionalidad autónoma.

Efectivamente, para el pensamiento moderno el concepto de mundo ya no indica el *kosmos*, la articulación ordenada y necesaria de todo lo existente, el horizonte confortante

de la unidad de todos los significados constitutivos que sirven para orientar el pensamiento y la acción; indica, por el contrario, «la contingencia misma, dentro de la cual se ha convertido en un problema hallar la necesidad, la verdad, la belleza, los valores. El mundo no impone los valores, sino sólo el problema del valor». Esta manera de entender la realidad culmina en la fenomenología de Husserl, para quien la constitución del sentido y del mundo es reconocida como prestación intersubjetiva. Respecto de una realidad que carece de significación objetiva, el otro hombre es entendido, como sujeto co-constituyente. «Pero la constitución intersubjetiva no significa otra cosa que la contingencia social del mundo, es decir, la consideración de lo dado desde el punto de vista de otra posibilidad». Precisamente el sistema ha de entenderse como aquello que convierte la contingencia en certeza, operando con criterios de equivalencia funcional. De este modo, al carácter amenazante e inhóspito del mundo viene contrapuesto el orden y la previsibilidad de las estructuras sociales. El sistema es una isla en la que poder refugiarse del *mare magnum* de las infinitas posibilidades del mundo, el orden frente al caos, un lugar si no de absoluta seguridad, sí al menos de una peligrosidad soportable.

La aportación de Luhmann al pensamiento sociológico puede entenderse como la sustitución del funcionalismo científico-causal por el funcionalismo de equivalencia (*Äquivalenzfunktionalismus*). Desde esta perspectiva, la atención no se concentra - como en la investigación causal- sobre la causa y el efecto, sino sobre un género de fenómenos cuya característica común es la de producir un mismo efecto (equivalencia funcional). Así por ejemplo, la viabilidad de un sistema social coincidiría con su capacidad de producir, determinar y seleccionar soluciones equivalentes, cada una de las cuales resulta intercambiable y sustituible, siendo como fenómenos concretos, incomparablemente diversos. La cuestión no es si A produce siempre o con una cierta probabilidad B, sino si A, e, D, E son equivalentes funcionales en su cualidad de producir B. Puesto que todo efecto tiene infinitas causas y toda causa

infinitos efectos, toda causa puede ser sustituida de manera ilimitada.

De acuerdo con estas premisas el conocimiento ya no está orientado a la comprobación de la sustancia inmutable: la racionalidad consiste en la búsqueda de alternativas, la capacidad de sustitución y el tratamiento de diversas posibilidades de acción como funcionalmente equivalentes. Donde la filosofía clásica pretendía distinguir para encontrar la esencia invariable de lo existente, la técnica comparativa funcional hace justamente lo contrario: establecer marcos de referencia (problemas) respecto de los cuales se puede tratar lo distinto como igual, como funcionalmente equivalente. «La ganancia de racionalidad no consiste en la certeza de que lo existente sigue siendo lo mismo, manteniendo unos rasgos esenciales, sino que radica más bien en la certeza de que, en determinados supuestos, no es necesario que lo existente siga siendo lo mismo».

Igualmente, la unidad de los acontecimientos y la significación de las acciones no ha de ser reconducida a un sustrato, sino que es generada por la dinámica del sistema mediante la capacidad de conexión. «Es el sistema mismo el que, al constituirse, cualifica como tales a los elementos en los que consiste». Los elementos no tienen un carácter sustancial; no pueden ser concebidos ontológicamente. Y así, la sociedad como sistema no aparece como conjunto de hombres, sino como un entramado de acciones que deben ser interpretadas funcionalmente. Por ello, en un contexto de complejidad social, el hombre no puede obstinarse en la búsqueda de autodeterminación subjetiva, pues se encuentra fácticamente enredado en la trama social. Por eso mismo no cabe ligar el concepto de racionalidad a juicios sobre la corrección de las acciones" individuales.

Los sistemas constan de acciones y no de hombres. Estos se encuentran en el contorno de la complejidad que es preciso reducir. La noción de individuo autoconsciente no está a la altura de la evolución social; su mantenimiento produce desilusión y alteraciones sociales. La institucionalización de

la libertad individual, su absorción sistémica, trata precisamente de proteger al individuo de sus crisis personales y le defiende de sí mismo al ahorrarle decisiones. Mediante la *Routine*, el riesgo se convierte en estabilidad, el hombre se libera de la carga de tener que estar adoptando continuas decisiones y se pliega a los valores establecidos. La seguridad burocrática reduce el riesgo y regula el miedo, absorbiendo la inseguridad. La exigencia funcional que lleva a la formación de estructuras jurídicas no es más que una variante del problema existencial del hombre en el mundo: la reducción de la complejidad mediante la formación de estructuras que mantengan la desilusión dentro de límites tolerables.

En consecuencia, la teoría de sistemas de Luhmann puede ser entendida como un intento de evitar que los problemas cognoscitivos, operativos o sociales sean reconducidos a la naturaleza del hombre (respuesta clásica) o a la subjetividad de la conciencia (respuesta moderna). En este sentido, la Ilustración sociológica representa un cambio en el centro de atención: del individuo a la sociedad, de los deseos y valoraciones singulares a las exigencias funcionales y los criterios de racionalidad del sistema.

2. El orden social desde una perspectiva funcionalista

En opinión de Luhmann, las teorías políticas y jurídicas que han teorizado la época moderna y configurado sus instituciones ya no son adecuadas para la comprensión de nuestra sociedad, ni para el tratamiento de las crisis y los actuales problemas de ingobernabilidad. Por eso, un sistema empeñado en fundamentar la legitimación en convicciones no es capaz de reconocer la elevada complejidad, variabilidad y contradictoriedad de los problemas que deben ser tratados en el sistema políticoadministrativo de la sociedad contemporánea. Y el problema social básico no es la justificación de las normas sino la facticidad de que los sistemas complejos de acción se encuentran bajo el imperativo de la selectividad.

La necesidad de abandonar aquella tradición cultural que veía en la política una

actividad moral, fundada en el derecho natural y orientada hacia la realización social de la «vida buena» está vinculada a un hecho histórico fundamental: la positivación del derecho. La positivación de los presupuestos normativos de las decisiones socialmente vinculantes significa que el derecho viene establecido de modo contingente, a través de una decisión. Por medio de ella, la referencia antropológica -la apelación a una «naturaleza humana»- es insuficiente para juzgar la validez de las estructuras institucionales en las que toma forma dicha decisión. No cabe establecer de otro modo un ordenamiento moral vinculante entre todos los hombres; desde el momento en que la positivación del derecho ha privatizado la conciencia moral subjetiva. En cualquier caso, la apelación a ese consenso moral no sirve para resolver los conflictos, ni hace innecesaria la tarea de planificar y dar normas. Desde el punto de vista sistémico, el problema no es tanto la fundamentación filosófica de la moral cuanto la indagación acerca de las condiciones sociales para la generalización operativa de las normas morales. La positivación del derecho significa que su validez depende de decisiones que son adoptadas en el sistema político, a través de procesos relativamente autónomos y vinculantes que definen *qué es* derecho. Así, en una sociedad elevadamente compleja, el derecho es «inevitablemente » derecho positivo, esto es, «derecho políticamente decidido, derecho estatal».

Luhmann mantiene este punto de vista desde una consideración evolutiva del derecho según la cual donde la antigua tradición del derecho natural suponía una constante, un orden del mundo, se encuentra ahora una decisión contingente. La evolución del derecho y la política en la modernidad implica la diferenciación de esferas autónomas dotadas de su propia legitimidad inmanente, separadas de la verdad y conducidas de acuerdo con su propia *ratio*. Con la positivación, «el derecho se libera de los últimos vínculos religiosos y iusnaturalísticos, y deviene derecho positivo, contingente, estatuido» . Pero esto supone también un cambio en la concepción del tiempo. En una sociedad simple, el derecho está asociado a la idea de antigüedad y la

innovación resulta sospechosa. En el ordenamiento jurídico de la sociedad moderna, por el contrario, la norma fundamental se limita a regular los modos de selección de un derecho variable. Esta positivación del derecho implica una concepción abstracta del tiempo. Para la intensidad de la fuerza vinculante del derecho pierde toda relevancia la duración: «el viejo derecho no es mejor que el nuevo». Con la introducción de la decisión viene también la contingencia y la variabilidad del derecho, que se libera así de la premisa de que todo lo que vale deba necesariamente valer para siempre.

Hay positivación del derecho no cuando se da un acto aislado de legislación sino cuando el derecho se toma como válido en virtud de la fuerza de una decisión, como elegido entre otras posibilidades y, por tanto, mudable, «El derecho positivo no sólo es *puesto* mediante decisión, sino que *vale* en virtud de una decisión». El derecho positivo se caracteriza, pues, por el reconocimiento de su contingencia; excluye otras posibilidades, pero no las elimina de la experiencia jurídica.

En la medida en que crece la complejidad social y paralelamente a la positivación, la obediencia al derecho se establece mediante acuerdos puramente formales, cuyo principal ejemplo es el procedimiento. La reducción de la legitimidad a la legalidad se debe a que el factor de legitimación no es el contenido normativo, sino los procedimientos o modos de producción del derecho. Con el término «*Veifahren*», Luhmann no se refiere simplemente al derecho procesal, sino a toda «sucesión jurídicamente relevante», entre las que cabe citar también la elección política, la legislación y los procesos de decisión de la administración pública. La positivación del derecho supone el reconocimiento de la legitimidad de la pura legalidad, el fenómeno histórico que ha institucionalizado la contingencia. La legitimación de un sistema político ya sólo puede producirse en el interior del sistema mismo. El concepto tradicional de justicia legítima, de justicia verdadera (*wahre Gerechtigkeit*), es sustituido por el procedimiento.

Una decisión vinculante se define como legítima en virtud de un reconocimiento acrítico e institucional que depende de las expectativas sociales de las instituciones en las cuales se adopta dicha decisión. Por procedimiento se entiende aquí el proceso de participación de los destinatarios no en las decisiones mismas, sino a través del reconocimiento generalizado de competencia decisional para la instancia política correspondiente. El sistema político se encarga de producir, administrar y controlar el poder en nombre de la sociedad, teniendo como crédito una disposición general de aceptar las decisiones aún no determinadas. Donde el poder no puede contar con la libre voluntad que sostiene esta relación, no se puede hablar de legitimidad. «Con lo cual, para el problema central de la convivencia humana la arbitrariedad deviene institución».

La otra cara de la moneda de esta autonomización del derecho es la neutralización ética del orden social. Luhmann lo postula así abiertamente: los valores fundamentales como la libertad, la igualdad, la solidaridad o la justicia, no proporcionan ya una adecuada orientación al quehacer político. Entendidos como ideas regulativas están fuera de la realidad política: sólo expresan buenas intenciones o experiencias defraudadas. Tienen únicamente funciones simbólicas: sirven para profesar buenos propósitos y apelar a la buena voluntad, para expresar un supuesto consenso y postular posibilidades de entendimiento. Las ideas fundamentales de la revolución francesa están siempre por realizar.

Ahora bien, ¿significa esto que las ideologías carecen de sentido en la actualidad? Significa, a juicio de Luhmann, que sólo carece de sentido la pregunta acerca de su validez objetiva, su verdad y su justicia, pero mantienen intacta su función social. «Las ideologías se muestran de día en día llenas de vitalidad. No se puede hablar, en modo alguno, del fin de la era ideológica». El papel de la ideología es funcionalmente necesario, por lo que ha de haber una «planificación de la ideología», una «producción administrativa de sentido». Su prestación estratégica consistiría en la funcionalización de expresiones que

permiten -omitiendo el problema de su validez- orientar y justificar la acción de acuerdo con equivalencias funcionales.

La separación del derecho respecto de la moral se basa en la experiencia de que ésta desune, enemista y dificulta la resolución de los conflictos sociales. Para Luhmann, la moral no es un elemento integrador del orden social; pensar de este modo supone pasar por alto su carga conflictiva, su capacidad de generar enfrentamientos (*die polemogene Seite der Moral*). En todo caso, desde un punto de vista funcional, la moralización tiene más un carácter manipulativo que resolutivo de conflictos. El único sentido funcional de la moral sería la totalidad de las condiciones según las cuales en un sistema social se decide sobre la estima y la reprobación. «Es preciso liberarse de las ataduras del instrumentario conceptual de la vieja tradición europea y afrontar sin prejuicios el hecho de que se ha constituido una sociedad mundial no integrada política o normativamente. La sociología debe verificar la hipótesis que parece desprenderse de nuestras investigaciones: que el desequilibrio que caracteriza a la sociedad mundial no se debe tanto al fracaso de los mecanismos políticos-jurídicos, a los que se pensaba que competía una función integradora (...), sino que obedece más bien a la aguda discrepancia entre la producción de posibilidades y la capacidad de aprender, discrepancia que sólo podrá eliminarse mediante la aplicación de mecanismos cognitivos de investigación y planificación».

El comportamiento cognitivo y el comportamiento normativo se diferencian en la actitud que adoptan ante la aparición de decepciones, cuando no se cumplen las expectativas previstas. La obstinación es el rasgo característico de la actitud normativa; la capacidad de aprendizaje, lo propio de la actitud cognitiva. Los reproches de inmoralidad que, a la luz de los valores tradicionales, se dirigen a la economía orientada exclusivamente hacia el beneficio, a la política que se rige por la razón de estado o al derecho positivista, no toman suficientemente en consideración el hecho de que las antiguas sociedades regionales han sido

sustituidas por una sociedad mundial cuyo funcionamiento requiere también un cambio en el sistema de valoraciones. Estas actividades no pueden juzgarse con criterios intrínsecos o a partir de pautas normativas; han de ser definidas más bien «por el nivel de abstracción y la amplitud de la visión con la que son capaces de planificar situaciones continuamente cambiantes». La adopción de criterios cognitivos permite absorber la decepción mediante el aprendizaje, en lugar de empeñarse tozudamente en el mantenimiento de las expectativas defraudadas.

3. Complejidad y democracia

Los problemas de la sociedad actual, la aceleración de los cambios sociales y el aumento creciente de la complejidad, configuran una situación hasta tal punto novedosa que no puede ser siquiera entendida mediante los conceptos tradicionales. Para Luhmann, el punto de referencia de las soluciones políticas ya no es el esquema binario del tipo capitalismo-socialismo, progresista-conservador, izquierda-derecha; las opciones políticas se distinguen según sean o no capaces de responsabilidad e intervención. Paralelamente, la sociedad ha evolucionado desde una diferenciación estratificada y segmentaria a una diferenciación funcional. Este cambio de estructuración ha supuesto la sustitución del esquema binario propio de toda jerarquía (mando-obediencia, alto-bajo) por una circularidad dinámica de interrelación entre política, administración y público. Ha surgido así un sistema sin centro, sin orientación central, que no es comprensible ni criticable con las viejas teorías elaboradas a partir del hecho del dominio. En los sistemas políticos de elevada complejidad, los instrumentos tradicionales de autoridad son inutilizables; el análisis funcional indica la única vía admisible para la racionalización de las decisiones.

La sociedad no debe ser entendida como un tejido de relaciones internas que vinculan diversas partes formando un todo funcional, sino como un todo social empeñado en conservar esencialmente su propia identidad y protegerse de las amenazas provenientes del ambiente. La cuestión podría traducirse, por

ejemplo, en cómo preservar el sistema político del Estado social de los asaltos de la crisis económica, de la pérdida de lealtad de las masas o de la creciente burocratización. Esta transformación conceptual sustituye el problema ontológico de la sociedad (cómo puede existir una unidad colectiva cuando sólo existen individuos) por el problema funcional, esencialmente práctico (cómo es posible en un ambiente mutable e incontrolable mantener constantes determinadas estructuras sistémicas y de ese modo obtener o conservar una identidad). El elemento de complejidad estriba, por ejemplo, en la conflictiva relación entre la administración y la esfera pública, desde el momento en que no hay reglas que limiten el deseo y la reivindicación. Reducir la complejidad quiere decir aquí aplicar una racionalidad funcional de armonización y delimitación. La selectividad de un sistema social complejo -las decisiones de la administración- no debe estar inspirada por una idea de «bien común», sino por el objetivo de la propia autoconservación. «Las sociedades más complejas -afirma Luhmann- deben institucionalizar en sus sistemas parciales una elevada arbitrariedad». Por supuesto que la relación sistema-ambiente no es la del príncipe maquiavélico con una plebe amorfa, sino una difícil relación con la pluralidad heterogénea de ambientes y la creciente multiplicación de reivindicaciones. En cualquier caso, si la acción política ha de tomar en cuenta los deseos de la sociedad, ello se debe a que ha de procurar la estabilidad del sistema, y no porque reconozca un valor propio a los deseos individuales o pondere lo que en ellos pueda haber de justicia objetiva.

Esta concepción lleva lógicamente consigo un cambio de la idea tradicional de democracia. Luhmann se refiere a la aporía que existe, en una sociedad de elevada complejidad, entre el principio formal de la democracia, entendida como participación de todos en los procesos políticos de decisión, y la necesidad política de decidir y planificar, de elegir y excluir. La tarea de fundamentar el equilibrio social en la consecución de un consenso democrático le parece incompatible con la racionalidad propia de un sistema complejo. La democracia, entendida como

participación, comporta un aumento de complejidad no reducible y desilusión. Por el contrario, la capacidad de un sistema político en relación a su función específica de adoptar decisiones vinculantes debe crecer en la medida en que aumenta la complejidad del sistema social. Y una sociedad es compleja cuando se enfrenta con problemas que no pueden ser resueltos mediante el recurso a la verdad o a convicciones comunes, a través de la simpatía recíproca o el trueque, sino sólo por medio de una decisión.

En una sociedad compleja, con un sistema político altamente diferenciado y autónomo, nace el deseo de un modo de legitimación que asegure lo que ninguna legitimación tradicional ha podido garantizar: una aceptación inmotivada de las decisiones vinculantes. La nueva legitimación ha de reposar sobre la aceptación mecánica de decisiones burocráticas, y no sobre la tradición, la convicción o el consenso. Luhmann justifica este planteamiento apelando a la limitación selectiva de la subjetividad. «Ningún hombre puede formarse convicciones sobre todos los temas que son actualmente objeto de decisión. Ese modo de ver desconoce la elevada complejidad, variabilidad y contradictoriedad de los temas que deben ser tratados y las condiciones en las que se ha de decidir en el sistema político-administrativo de la sociedad moderna. Esta complejidad sólo puede ser atendida con la generalización del reconocimiento de las decisiones. No importa, pues, tanto una aceptación basada sobre convicciones motivadas, cuanto una aceptación libre de motivaciones, independiente de variables singulares, previsible y sin demasiadas informaciones concretas». El general aumento de la complejidad produce un tipo abstracto de legitimidad resistente a las desilusiones singulares, una especie de «fe abstracta en el sistema» que está inmunizada contra las disidencias puntuales.

La idea de una «comunidad ilimitada de comunicación» (Apel, Habermas) como sujeto trascendental de las decisiones públicas resulta, por tanto, una exigencia antropológica excesiva, que contradice la limitada capacidad

de atención subjetiva de la conciencia humana. La necesidad de organizar la participación exige a su vez nuevas decisiones y obliga a formarse opinión sobre un número de asuntos cada vez mayor. El resultado de este proceso es que aumentará el número de gente insatisfecha. La sobrevaloración del consenso - fomentada por los medios de comunicación - produce así un efecto perverso: «la tasa de decepción es mayor que la de satisfacción». Esta contradicción sólo puede ser salvada adoptando un criterio estrictamente funcional, según el cual lo verdaderamente operativo no es el consenso mismo, sino la suposición de que lo hay. «La ficción se impone operativamente y deviene realidad».

En consecuencia, las decisiones políticas requieren una planificación social no participativa y su complejidad exige un alto grado de autonomía para el sistema administrativo. «Demandar una participación intensa y comprometida de todos los afectados por las decisiones supondría elevar la frustración a la categoría de principio. Cualquiera que entienda la democracia de este modo habrá de llegar a la conclusión de que es incompatible con la racionalidad». La complejidad propia de los sistemas sociales desarrollados puede ser tanto mejor dominada cuanto más puedan ser liberados los programas centrales de acción de las motivaciones de los interesados. Luhmann introduce una cautela que excluye la aceptación absoluta: la transferencia se hace a instancias dignas de confianza ³⁶. Precisamente la confianza funciona como mecanismo típico de reducción de la complejidad social.

El hecho de que las instituciones puedan sobrevivir tras la desaparición del consenso efectivo es un indicador de la independencia del sistema respecto de los mecanismos de consentimiento. De acuerdo con estas premisas, el poder ha de lograr una disposición de reconocimiento hacia los actos administrativos, lo que tiene como efecto la reducción de las decisiones individuales. La prestación específica de la autoridad, su función propia, consiste en simplificar la situación decisoria de los subordinados.

Por consiguiente, la democracia no constituye para Luhmann una forma de poder del pueblo, ni un instrumento para la participación, lo que sería utópico e irreal. La función de la democracia no ha de ser entendida en el plano individual, sino al nivel del sistema social. Significa «el mantenimiento de la complejidad a pesar del continuo trabajo de decisión, estableciendo un campo de decisión lo más amplio posible para decisiones siempre nuevas y diversas. En esto tiene la democracia su racionalidad y su humanidad: su razón (*Vernunft*). Democracia quiere decir, por tanto, que el proceso de decisión ha de ser organizado de tal modo que las posibilidades excluidas no sean anuladas, sino que permanezcan presentes y reintegrables con el cambio de la situación ambiental.

El conflicto entre racionalidad y democracia «se suele decorar con ideologías tecnológicas o humanistas. El crecimiento hace que se topen con la resistencia que ofrece la realidad. En esta situación, la sociología sufre la tentación de tomar partido en la pelea entre tecnólogos y humanistas, cuando el mejor servicio que podría hacer a los contendientes sería conducirlos al suelo de la realidad». Sólo los sistemas pueden servir como medios de ilustración, no el público que discute libremente, como pensaba Kant. He aquí -concluye Luhmann- la clave de la diferencia entre la Ilustración de la razón y la Ilustración sociológica: sustituir la ingenua suposición de que basta con autorizar la discusión por el efectivo aumento del potencial humano para reducir la complejidad.

4. La disolución funcional del hombre

A la hora de hacer un balance de la teoría de sistemas de Luhmann, pienso que es útil señalar dos fenómenos que considero unidos entre sí: la disolución del objeto y la disolución del sujeto, sometidos al primado de la funcionalidad. Por un lado, las cuestiones relativas a la objetividad, la verdad y la justicia, son declaradas carentes de sentido, como si impidieran el tratamiento racional de los problemas de acuerdo con las posibilidades de sustitución y equivalencia funcional. Pero esta «ontología de la reconversión» conduce a la arbitrariedad, como el propio Luhmann

reconoce cuando da a su teoría el nombre de *Dezisionismus*. Desde la fundamental intercambiabilidad de todo por todo y la definición de las cosas por su valor funcional, el mundo humano se convierte en un simulacro, la función resulta ser, propiamente hablando, una ficción que ha expulsado a lo real. En un escenario así, sin referencias objetivas, decidirse no es estabilizar una certeza sino continuar en la perplejidad.

Pensemos, por ejemplo, en el caso del derecho. Para Luhmann, solamente en virtud de un prejuicio cabe vincular la regulación jurídica de la conducta a un conocimiento verdadero o a una justicia objetiva. El derecho no puede pretender garantizar la corrección material de la solución de un conflicto, sino facilitar su aceptación formal. Ahora bien, esto supone hablar de algo totalmente distinto de lo que el derecho representa. La solución de los conflictos no puede estar de antemano desvinculada de la idea de una decisión correcta. El derecho es funcional porque es justo, y no al revés; mucho menos porque lo parezca o simule. La funcionalidad pacificadora del derecho depende no sólo de la presunción de justicia, sino de su justicia objetiva. Considerada de modo unilateral, la funcionalidad conduce a un ejercicio de simulación, a un mecanismo manipulativo.

Luhmann considera que la unidad entre conocimiento y valoración, verdad y bien, razón y decisión, «simbolizada en la antigua noción europea de naturaleza» no tiene vigencia en la sociedad actual. Buscar nuevos fundamentos induce falsas esperanzas. Pero este rechazo de la validez objetiva de los valores puede transformarse en la aceptación de cualquier valor que esté en conformidad con las estructuras vigentes. La distinción entre el ser y el deber, entre *lo que funciona* y *lo que vale*, es lo que permite dictaminar acerca del sentido ético de la funcionalidad. La anulación de tal diferencia, en cambio, impide la crítica de la falsedad vigente, cuando ésta funciona.

Como se ha visto, para Luhmann la competencia de las funciones administrativas constituye el punto de gravedad funcional del sistema político. «El hombre deja de ser la

medida de la sociedad; esta idea del humanismo ya no se puede mantener». Aquí se pone de manifiesto el verdadero reverso del funcionalismo: el sistema debe funcionar a expensas de quien debería ser su beneficiario, ya que los individuos no son «una parte» del sistema social, sino su «ambiente problemático». Luhmann extiende así el certificado de defunción sobre «las pretensiones ético-políticas de la vieja Europa» que esperaban de la sociedad la creación de una vida buena conforme al hombre. El sistema se ha emancipado de su creador, ha adquirido una existencia autónoma y, con ello, un rostro impersonal y amenazante. El funcionalismo, pese a su autocomplacencia racional, se muestra finalmente como un nuevo Fausto que se rinde al mecanismo administrativo.

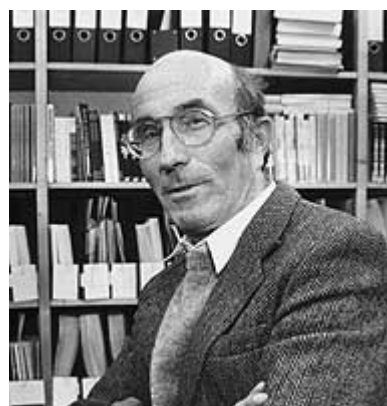
A este respecto, resulta muy significativa la redefinición de los conceptos de dignidad y libertad que Luhmann postula. A su juicio, la filosofía de tradición aristotélica presupone un concepto de personalidad entendida como sustancia, como «ser que es tal al excluir su negación». Y de identidad como «sustancia satisfecha de sí misma». Desde una visión funcionalista, en cambio, se elimina la distinción entre ser y parecer; la personalidad aparece como resultado del juego social. El concepto de dignidad no indica un estado, sino un 'proceso'. «La dignidad del hombre no es en modo alguno un don de la naturaleza, no es un 'valor' que el hombre 'tiene'. La dignidad debe ser constituida». Consecuentemente, el significado de la libertad se encuentra sobre el plano de la representación simbólica, en la relación social y en la comunicación.

Las conclusiones de la teoría de sistemas, su indiferencia antihumanista, ponen de manifiesto el término al que conducen tales conceptos así entendidos. Lo que Luhmann quiere considerar como una mera transformación sociológica de las ideas de dignidad o libertad es, más bien, su aniquilamiento formal. Solamente si existe un núcleo indisponible de la personalidad la dignidad humana tiene algún sentido y puede levantar una prohibición frente al dominio indebido. Pero si la dignidad se adquiere, no

puede servir ella misma como criterio para impugnar los procesos de su adquisición. Si la dignidad es resultado del tráfico social, esto significa que ella misma se encuentra fuera del tráfico social.

Algo análogo podría decirse de la idea sistémica de libertad. Su reducción a la categoría de símbolo anula cualquier posibilidad de resistencia real. El orden político adquiere así un carácter teatral. Si, desde el punto de vista funcional, el ser es equivalente al parecer, cualquier simulación de libertad, justicia o democracia resulta inapelable. El ciudadano se limita a «distribuir las cartas del juego político», juego que se desarrolla en adelante con independencia de su voluntad, sobre la base de criterios autónomos de racionalidad. Una sociología centrada sobre la supervivencia del sistema condena al *homo burocraticus* a decir siempre que sí, o, lo que es lo mismo, a que sea irrelevante lo que diga respecto del mecanismo de la burocracia. Al menos, esto parece querer indicar Luhmann cuando afirma que, en el sistema político, el peligro mayor reside no tanto en la producción de «demasiado poder», cuanto de «demasiado poco poder» respecto de la complejidad que debe ser reducida.

La sociedad no puede ser entendida exclusivamente como un sistema de autoconservación. La exigencia de alcanzar una «vida buena» sigue siendo, pese a los intentos desmitificadores, lo que establece el correcto sentido de la funcionalidad. También en un panorama de elevada complejidad puede mantenerse la esperanza de que las cosas funcionen ... bien.



La política desde la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann

Juan Pablo Gonnet

Niklas Luhmann, *Teoría Política en el Estado de Bienestar*, Alianza Universidad, 2002. En este texto Luhmann analiza los procesos políticos vinculados a la crisis del Estado Benefactor (EB). Propone, a partir del marco teórico de la teoría de los sistemas sociales, realizar un abordaje de las dinámicas críticas del sistema político contemporáneo. De este modo, la crisis del EB permite poner a prueba el instrumental teórico desarrollado por Luhmann para la comprensión de la sociedad y sus déficit. El sociólogo alemán, aplica todo su arsenal conceptual para la interpretación de la crisis que afronta el sistema político en la actualidad bajo la dinámica benefactora.

A partir de la teoría de los sistemas sociales, Luhmann reconoce que el EB es una forma del sistema político, se podría decir una programación del sistema que pretende reducir la complejidad del entorno. Si hay una crisis de este modo de programación, ésta se debe entender como una distorsión en las relaciones sistema/entorno, es decir, como la incapacidad del sistema político para reducir la complejidad del entorno. Aquí se desliza la necesidad de considerar a la crisis del modelo benefactor como una crisis propia del sistema político (autoproducida). Esto diferencia a este planteo de otras propuestas que ponen el acento en factores económicos o culturales de la crisis del EB (Habermas, Hobsbawm, Harvey, entre otros). Si el EB es una distinción del sistema político, los fundamentos de su crisis deben buscarse al interior del sistema y no en el entorno. Así, Luhmann desarrolla a lo largo de todo el texto un análisis de las lógicas críticas del sistema político que minan constantemente sus condiciones de operación y reproducción.

Para Luhmann, el EB es la consecuencia de la evolución del sistema político en la modernidad. Cuando se da el paso de una sociedad estamental a una sociedad funcionalmente diferenciada, el sistema político emerge como un sistema que pretende la inclusión de amplios segmentos de la población a su lógica funcional (esto es común a todos los sistemas funcionales: economía, educación, arte, ciencia, etcétera). En este proceso evolutivo se destacan las ideas de representación, democracia y participación popular. Bajo este desarrollo, Luhmann observa que "El Estado de Bienestar es la realización de la inclusión política [en la actualidad]" (p. 49). El EB implica la inclusión mediante la compensación política por las desventajas que caen sobre cada cual como consecuencia de un determinado sistema de vida. En este sentido, Luhmann entiende al modelo benefactor como consecuencia y último eslabón de una tendencia hacia la universalización de la compensación política.

La mencionada extensión del actuar político emerge como consecuencia de tres procesos sociales conjugados: 1) el rápido crecimiento de las transformaciones en el entorno provocadas por la sociedad industrial y que sólo es posible regular recurriendo a medios políticos; 2) los costes crecientes del EB, que no sólo hacen referencia a los costes de financiamiento, sino que hacen referencia a los presupuestos estatales cada vez más reducidos en relación con otros sistemas; 3) el hecho de que la sociedad moderna transforma —mediante la industria, las garantías políticas del bienestar, la educación escolar, los medios masivos y la industria cultural— la situación motivacional de las personas. Esto lleva a una creciente complejidad social que acarrea consecuencias para la idea de bienestar (inclusión) con la que opera el sistema político. Frente a los procesos sociales actuales, la semántica benefactora se vuelve cada vez más imprecisa y menos delimitada. La compensación se reproduce y cada vez se extiende a más condiciones sociales que merecen atención política. Aquí aparece una primera consecuencia crítica del modelo, en el sentido de que la competencia para compensar comienza a ser cada vez más limitada.

La sociedad moderna implica, para Luhmann, un proceso creciente de diferenciación funcional, es decir, una dinámica de formación de distintos ámbitos funcionales, entre los cuales se encuentra el sistema político. Este proceso tiene como consecuencia la individualización y autonomización de cada uno de los sistemas de la sociedad. Esto significa que cada sistema desarrolla sus propias estructuras y elementos para reproducirse y mantener así la identidad del sistema (diferencia sistema/ entorno). Dos consecuencias se desprenden de esto. En primer lugar, el hecho de que coexisten distintos subsistemas en la sociedad como son la religión, la economía, la educación, la ciencia, etcétera, siendo cada uno entorno de los demás; por ejemplo, el sistema científico y el político son entornos del sistema económico, el sistema político es, a su vez, entorno del sistema económico y del sistema educativo, etc. En segundo lugar, tenemos la consecuencia de que la sociedad moderna es una sociedad carente de centro, es decir, ningún sistema puede representar el todo de la sociedad. En esta dirección, el proyecto benefactor se entiende como una semántica del sistema político que pretende mantener la operación del sistema (identidad). Cuando la semántica benefactora se vuelve omnicomprensiva, o sea pretende hacerse cargo de toda la sociedad y de sus problemas, la identidad del sistema político empieza a peligrar. Su diferencia con el entorno es poco clara y dificulta su reproducción. El sistema político pretende adquirir una primacía funcional que no es acorde con el grado de evolución social. El EB construye una realidad en la que el sistema político se desdiferencia con respecto al todo de la sociedad, volviendo al sistema político ineficaz en la delimitación del sistema frente a su entorno y haciendo peligrar su reproducción.

En este contexto, Luhmann se pregunta por las condiciones del sistema político que llevan a que el proyecto benefactor sea incapaz de reducir la complejidad del entorno. El EB es, para el autor, la concretización institucional de la inclusión en el sistema político. Como vimos anteriormente, la historia del sistema político da cuenta de la creciente pretensión de

incorporar a segmentos de población cada vez más amplios. Así, en dicho sistema hay una creciente inclusión de temáticas que son claramente politizables. No obstante, Luhmann se pregunta por qué el EB no ha podido lograr la semántica de la inclusión, o sea, porque no ha podido responder a los intereses de los ciudadanos y sus demandas. Nuevamente, Luhmann vuelve a su teoría de sistemas. Dice el autor, la inclusión es un principio abierto, en tanto que manifiesta la voluntad de integración pero no define el cómo de esta indicación. De acuerdo con la teoría de los sistemas autorreferenciales y autopoieticos, el cómo sólo es definible por los procesos internos del sistema político. Esto implica que la inclusión sólo se puede desarrollar bajo aspectos autoregulados por el mismo sistema. La capacidad de atender a un entorno complejo sólo es posible a partir de las operaciones sistémicas propias.

De acuerdo con lo anterior, la meta política del bienestar es sólo definible desde las operaciones autorreferenciales del sistema político. Una de las principales dificultades que observa Luhmann es que el esquema benefactor ha sido orientado por operaciones y relaciones autorreferenciales poco eficientes, limitando la capacidad del sistema en la reducción de la complejidad del entorno. En este sentido, lo novedoso y lo escandaloso del planteo de Luhmann es que no remite a otros sistemas funcionales para explicar la crisis política del EB, sino que acude al análisis de los propios procesos y mecanismos del sistema político para comprender su crisis. A continuación haremos referencia a estos mecanismos autorreferenciales ineficaces que identifica Luhmann en el sistema político contemporáneo.

1) Una primera característica del sistema político es su propia diferenciación. Luhmann considera que se ha pasado desde una diferenciación bidimensional y jerárquica (dominados y dominantes) a una diferenciación tridimensional y funcional. Esta transformación se produjo en el sistema político a través de la constitución de tres subsistemas, estos son: Administración, Público y Política. La *administración* es el

subsistema que se encuentra vinculado al aparato estatal, de gobierno y legislativo; el *Público* hace referencia a aquellas organizaciones, actores y/u opinión pública que influyen en los desarrollos del sistema político; la *Política* es un subsistema que se configura entre el Estado y el Público, como por ejemplo, los partidos políticos. Esta configuración del sistema político lleva a que el sistema político se oriente crecientemente hacia los entornos creados en su interior, dejando de lado aquellos problemas que afectan a la sociedad como un todo. Así, el subsistema *administrativo* debe estar más atento al *Público* que al sistema educativo o científico, el subsistema *Público* está más orientado al subsistema de la *Política*, etc. En palabras de Luhmann, "... se crea un sistema sin centro, un sistema con elevada auto-orientación, pero sin una orientación central" (p. 64). Tenemos así un sistema que se vincula demasiado hacia sus subsistemas y escasamente a su entorno. Esta circularidad es potencialmente entrópica. El proyecto benefactor ha actuado bajo estas auto-orientaciones que no han sido observadas por el mismo sistema, reduciendo la capacidad de observación del entorno.

2) Otro modo de observación ineficiente que detecta Luhmann son los procesos de "externalización". Esto tiene que ver con las formas específicas con las cuales los sistemas observan a sus entornos. Con respecto al sistema político Luhmann destaca fundamentalmente tres. La *opinión pública* que se presenta por los medios de comunicación de masas, las *personas* que ocupan cargos públicos o que podrían ocuparlos y el *derecho*. Estas formas de externalización son estructuras a partir de las cuales el sistema político busca conocer el entorno a partir de la reducción de su complejidad. Se presta atención a los acontecimientos que se presentan en los medios, se decide con base en personas y se regula el entorno a partir del derecho. Estas estructuras le permiten al sistema seleccionar la información "relevante" del entorno. "Lo que no se someta a estas condiciones tiene pocas posibilidades de encontrar entrada. Faltará, por así decirlo, el signo de reconocimiento de relevancia política..." (p. 80). Estos mecanismos son, para

Luhmann, demasiado acotados y restringidos para la observación del entorno. Si bien estas formas de externalización son fundamentales para orientar la acción en condiciones complejas, Luhmann considera que sería necesario pensar en otros esquemas que permitan responder, percibir y recoger de modo más eficiente los problemas de otros subsistemas de la sociedad.

3) Una tercera característica del sistema político contemporáneo es su "codificación". El código es, en la terminología luhmanniana, la semántica binaria con la cual el sistema procesa sus operaciones. Específicamente, en el sistema político, el código que opera y que ha trascendido es el binomio *progresista/conservador*. Este código representa la oposición entre cambio y mantenimiento de las estructuras del sistema social. Así, el sistema político orienta sus operaciones por este esquematismo claramente flexible y por eso útil, para la observación del entorno. Aunque es verdad, dice Luhmann, que este código ha permitido mantener la autorreferencialidad del sistema y, por lo tanto, su identidad, es claro que en una sociedad compleja este código es insuficiente para asir la dinámica de la sociedad. Una sociedad en constante mutación puede llevar a la reduplicación del código, o sea, para ser conservador puede ser necesario que algunas cosas cambien y para ser progresista puede ser pertinente mantener algunas estructuras. Este modo de observación es deficitario porque sólo permite evaluar a la política en meros términos de oposición o gobierno. Cuando este código intenta representar a toda la sociedad es claro que fracasa. Las ideas de "crisis de representación" o "despolitización" son representativas para Luhmann de este fenómeno.

4) Una cuarta dimensión que trata Luhmann es la de la función del sistema político. Todo subsistema funcional de la sociedad desempeña un papel en el marco del sistema de la sociedad del cual es parte, es la función a partir de la cual el subsistema se ha diferenciado de la sociedad. "La función que ha provocado la diferenciación del sistema político puede caracterizarse como la

capacidad de imponer decisiones vinculantes" (p. 94). Es decir, decisiones que afectan tanto a quienes las toman como a los destinatarios. Ahora bien, Luhmann plantea la necesidad de distinguir claramente entre "función" y "prestación". Las prestaciones son las relaciones *input/output* que tiene el sistema político con los demás sistemas funcionales. Las prestaciones políticas ocurren cuando otros sistemas funcionales de la sociedad requieren decisiones vinculantes. Esta distinción es importante porque es en el ámbito de las prestaciones en donde se ha expandido el EB y es aquí donde ha encontrado sus problemas. De hecho, el sistema político tuvo que asumir la responsabilidad por los procesos económicos, responsabilidad política por los contenidos educativos y garantías políticas para el funcionamiento de la economía. Hoy en día, la crisis debe analizarse en el marco de esta expansión. Luhmann plantea las siguientes preguntas: ¿cuáles son los factores generadores de este impulso?, ¿dónde aparecen consecuencias preocupantes?, ¿cuáles son los límites de lo políticamente posible, para que la actuación política —funciones y prestaciones— sea eficiente? El sistema político sólo puede brindar prestaciones a aquellos sistemas que puedan tomar decisiones vinculantes (es decir, que dispongan de mecanismos efectivos para el desempeño de sus operaciones), esto es fundamental, de lo contrario las prestaciones políticas tenderán a crear burocracias en los límites del sistema que demandan mayores decisiones y por lo tanto, sobrecargan al sistema político. No significa esto que los sistemas no necesiten de las prestaciones del sistema político, lo que quiere decir es que el sistema político sólo puede operar eficientemente reconociendo la importancia de la autonomía de las operaciones de los demás subsistemas. "La burocratización constituye así la consecuencia directa de las crecientes prestaciones políticas en ámbitos en los que no se puede obtener resultados recurriendo exclusivamente, o al menos en modo primario, a la producción de decisiones vinculantes" (p. 96). Luhmann considera que el EB ha sido responsable de esta tendencia al aumento de las prestaciones.

No obstante, para el autor, no son las prestaciones el problema sino las condiciones que contribuyen al aumento de las prestaciones. Así, es importante la diferenciación entre función/prestación; es necesario comprender que la función no es un principio que deba regir el desarrollo de prestaciones, sino más bien el desarrollo de las prestaciones debe permitir un adecuado cumplimiento de la función del sistema político, para que éste pueda mantener su identidad específica dentro del sistema social.

5) Un quinto punto que trata Luhmann son los medios de actuación del sistema político. Aquí, el autor propone que el sistema político se sirve de dos "medios de comunicación simbólicamente generalizados", es decir, dos medios que favorecen la aceptación de las comunicaciones más allá de sus límites, estos son: el derecho y el dinero. Estos medios le permiten al sistema político influenciar y organizar distintas situaciones a partir de una disposición generalizada. "Mediante la legislación y la disposición del dinero se pueden alcanzar resultados políticos desde una instancia central, y ello con independencia de los resultados fácticos de tales medidas" (p. 104). En definitiva, estos medios le permiten al sistema influir en situaciones que no son directamente asequibles al sistema político. Sin embargo, Luhmann plantea que es necesario reconocer algunas desventajas de estos medios. En primer lugar, estos medios no determinan situaciones, tan sólo ejercen influencias en una dirección, por lo que es posible que estos medios también produzcan efectos inesperados. Una nueva legislación puede demandar más legislación, una prestación en dinero a un grupo puede activar demandas en otros sectores de la sociedad. En segundo lugar, la sobreutilización de éstos genera también complicaciones. Para el caso del derecho se produce una "juridificación" de la vida que perjudica y complejiza la aplicación de normativas, y para el caso del dinero se produce inflación y déficit (que no es absoluto, sino relativo a otros gastos: ¿por qué gastar en esto y no en aquello?) El sistema político ha dispuesto de estos medios exclusivamente para actuar y esto ha limitado su eficacia y

eficiencia. No significa esto que el dinero y el derecho sean medios inadecuados, sino que para muchas situaciones son ineficientes y su sobreutilización contribuye más a esa limitación.

6) Una sexta dimensión crítica que destaca Luhmann es la cuestión de la racionalización del sistema político. Aquí Luhmann hace referencia a los procesos de burocratización. El autor considera que la burocracia, es decir, los sistemas organizativos que se configuran en el sistema político y en las mediaciones con otros sistemas funcionales no son procesos críticos en sí mismos. El problema de la burocracia es que se ha desarrollado dentro de otros sistemas funcionales que han adoptado estas estructuras, pero que no han dado cuenta de la particularidad y la autonomía de estas formaciones en la sociedad. Luhmann dice: "...un orden social que se limita a incorporar las organizaciones en sistemas funcionales, pero que renuncia a comprender su unidad o la de la sociedad misma según el modelo de unidades de decisión y acción organizativa, no está tampoco libre de problemas" (p. 114). Es decir, el problema no es la sobrecarga burocrática, sino que la crisis se produce por el hecho de que el sistema remita sólomente a estos sistemas organizativos para resolver sus problemas (y además, considere que estos son los medios más eficientes para la realización de sus funciones). En el EB hay una tendencia a hacer depender al sistema político del sistema organizativo, vale decir, remitir al subsistema "administración", esto lleva a una sobrecarga de exigencias a la burocracia, más allá de sus posibilidades de decisión. Luhmann menciona:

[...] sólo si el sistema político de la sociedad no es comprendido como unidad de organización, no restringido por adelantado a lo que es posible organizativamente, sino que se comunica en la interrelación de público, política y administración, será posible esperar entonces que surja una sobrecarga organizativa sobre la que poder desahogar deseos y promesas, problemas irresueltos y la compensación por las desventajas [p. 114].

Este análisis sobre la burocracia conduce a la pregunta sobre cuáles son las posibilidades de racionalización del sistema político y del

EB, y cuáles son las posibilidades de racionalización administrativa dentro del Estado. Luhmann piensa que, en primera instancia, hay que reconocer al subsistema administración como un sistema autorreferencial, es decir, como un sistema que acude a sus propias operaciones para reproducirse. Sin embargo, esto no es suficiente, dado que la autorreferencia es un principio de conservación y no de racionalidad. La racionalidad para Luhmann depende fundamentalmente de la planificación político-administrativa. Ésta no debe tener como meta una prestación política, sino que debe tener justamente como meta la misma racionalidad del proceso administrativo.

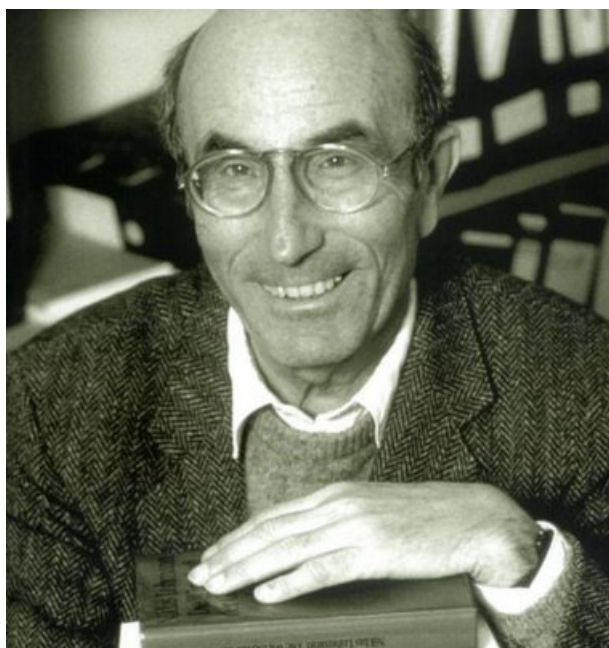
7) Por último, Luhmann destaca que el sistema político se mueve en el marco de una opción *expansiva* y *restrictiva* de la política. La estrategia *expansiva* supone que el sistema tiene una alta capacidad de respuesta y una alta eficiencia en la utilización de sus medios. Esta concepción supone que la política debe y puede intervenir en la mayor parte de aspectos de la sociedad. La política es en este caso el destinatario último de todos los problemas de la sociedad y asume la responsabilidad de todos los problemas de la misma. A esta estrategia expansiva se le opone una estrategia *restrictiva* de la política que concibe a la misma como un sistema social más, que cumple determinadas funciones y que no se puede hacer cargo de toda la sociedad. Bajo esta estrategia, el sistema político tendería a empujar a los problemas hacia otros contextos sociales o a recogerlos allí donde estén al alcance de los medios disponibles del propio sistema. Todo el texto de Luhmann parece apuntar a la necesidad de adoptar esta concepción restrictiva de la política. No obstante, Luhmann plantea que la decisión por alguna de estas alternativas sólo se debe desarrollar según un adecuado análisis del sistema político que observe las posibilidades de una expansión o restricción.

A partir de estos puntos, Luhmann argumenta que el EB es un proyecto que entra en crisis por un déficit de auto-reflexión del sistema político. Déficit que tiene que ver con una inadecuada comprensión del sistema

político al interior de la sociedad moderna y con una inadecuada reflexión del sistema acerca de sus modos de observación y operación. El primero de los déficits es consecuencia de una concepción *centralista* de la política. Esto quiere decir, pensar a la política y al Estado como lugares privilegiados de acción y observación de la sociedad. Ello implica no reconocer la complejidad de la sociedad y la existencia de una pluralidad de sistemas sociales. El segundo déficit responde a una ausencia de reflexividad acerca de las posibilidades y limitaciones de las estructuras y los medios que dispone el sistema político para el desarrollo de sus acciones.

Frente a este diagnóstico Luhmann propone un esbozo de "Una teoría política en (para) el Estado de Bienestar". Apoyado en las interdependencias que ha tenido la teoría política y el sistema político desde los orígenes de la modernidad (Locke, Rousseau, Hobbes), Luhmann pretende restaurar esa tradición definiendo un marco teórico acorde a la sociedad contemporánea y al lugar del sistema político en ella. El proyecto político benefactor entró en crisis porque no estuvo acompañado de una reflexión teórica adecuada que acompañara a sus operaciones y observaciones. La teoría de los sistemas sociales es, para Luhmann, una alternativa privilegiada para cubrir esta ausencia.

©Argumentos vol.23 n°.64 sep/dic. 2010



Hacia una formulación analítica de la sociedad mundial: de Rostow a Luhmann

José Almaraz

El término de "sociedad mundial" no aparece en la lexicografía de las ciencias sociales. Cabría decir que comparte casi el mismo destino que el término de "sociedad". En los diccionarios de Sociología no es frecuente encontrar una entrada específica de "Sociedad", donde se exponga qué es realmente la sociedad. A lo sumo se ofrecen tipos de socieda(es). En cambio es normal encontrar el término asociado a otros o desarrollado en alguno de sus aspectos, por ejemplo, "sociedad/comunidad", "sociedad industrial", "sociedad de masas", "sociedad de consumo" etc., de suerte que se podrá obtener información, por ejemplo, sobre el consumo pero no tanta acerca de lo que es realmente una sociedad. Pero este hecho no es casual. Entre los clásicos sabemos que Max Weber evitaba su uso y entre los contemporáneos N. Luhmann dice que es "el concepto más difícil que la Sociología ha heredado del pasado". Sin duda también laten detrás otras discusiones metodológicas del tipo de "teoría/investigación empírica", "gran teoría/teorías de alcance medio", "teoría de la sociedad/tecnología social" y otras tantas más.

Desde este trasfondo parecería un despropósito pretender hablar de sociedad mundial. Pero tanto el mundo de los hechos, como el ámbito de la investigación científica dan razones suficientes para abordar el concepto. Por un lado, en los medios de comunicación se habla de "eventos globales", "megaeventos", "espectáculos mundiales", etc., en el campo de la política se reconocen hechos que desbordan los límites estatales, se habla, por ejemplo, de "terrorismo mundial"; la legislación penal de los países no llega a atajar hechos delictivos que la desbordan, tales como "la delincuencia internacional

organizada”, “el narcotráfico”. Lo mismo cabe decir en el mundo de las organizaciones: las organizaciones internacionales intentan afrontar temas cuya existencia desborda los límites de las sociedades nacionales concretas: la pobreza, la paz, el hambre, la educación, etc. han perdido su connotación local y no son entendibles sino en su carácter de problemas globales. Del mismo modo en el campo de la actividad individual, difícilmente es imaginable la práctica y la acreditación científica, comercial, técnica, cultural o deportiva si no es a través de la participación en eventos de niveles supranacionales y de alcance mundial como congresos científicos, ferias internacionales, normas internacionales de calidad técnica, muestras artísticas internacionales o eventos deportivos mundiales. Vemos así que estados, organizaciones y personas individuales se ven referidos necesariamente a esta dimensión mundial.

La toma de conciencia de este hecho se ha traducido en formulaciones racionalizadas o en vértices de observación desde los que se pretende introducir una coherencia en el acontecer global. En las ciencias sociales la aspiración colectiva hacia un entendimiento cultural, la necesidad de entender las vías del intercambio de bienes y de información y el deseo de prevenir los peligros y amenazas larvadas del presente y las imprevisibles del futuro han conducido a formulaciones como el choque de civilizaciones, las versiones de la globalización y las teorías sobre el riesgo, que cumplen la función de cajas de resonancia desde las que se demanda una formulación teórica unificada. A esta demanda responden los diversos intentos de encuadrar en teorías de alto nivel las pautas de interacción que han desbordado los límites tradicionales de las sociedades. En el presente trabajo es un acercamiento a algunos intentos de formulación analítica de una “sociedad mundial” que se han realizado en las últimas décadas.

I. El desbordamiento de la sociedad: tres grandes cajas de resonancia

¿Civilizaciones contra sociedad mundial?

En el verano de 1993, la revista *Foreign Affairs* publicaba el artículo de Samuel Huntington “The Clash of Civilizations?”. El artículo precipitó una intensa y prolífica serie de discusiones que se vió intensificada con la publicación en 1996 del magnífico libro *The clash of civilizations and the remaking of world order*, del mismo autor. El resultado ha sido una tesis en boga en amplios círculos estadounidenses que sostiene que la vieja polarización entre los sistemas capitalista y soviético estaría siendo reemplazada por un choque entre civilizaciones, donde el Islam estaría despertando su rivalidad con Occidente. Una tesis parcial que se formula en conexión con esta afirmación es la interrelación del conjunto de la cultura occidental con otros conjuntos civilizatorios contemporáneos que son señalados por Huntington: la civilización china, la japonesa, la hindú la islámica y la occidental. No obstante, los dramáticos acontecimientos bélicos de los 25 últimos años han convertido a la civilización islámica en el objeto principal de la argumentación del politólogo de Harvard.

La especial repercusión de esta obra, más allá de los grupos de los expertos en geoestrategia, se debe a que constituye a la vez una seria, aunque arriesgada reflexión, que comprende la antropología cultural, la filosofía de la historia y la filosofía política. Todas estas dimensiones han determinado en amplios círculos culturales una *imago mundi* singular, una óptica específica donde los más diversos acontecimientos encuentran una interpretación coherente. De esta suerte, la tesis del choque de civilizaciones se suma como horizonte interpretativo a otras visiones globales de nuestro tiempo como son las visiones angulares de la globalización, de la sociedad del riesgo o de la sociedad mundial.

La afirmación fundamental de Huntington es que tras el hundimiento del sistema soviético, el origen de los conflictos relevantes a escala planetaria ya no tiene sus raíces fundamentales en los elementos económicos, ni en los ideológicos, sino en los culturales, entendiendo éstos últimos como “civilizaciones”. Más explícitamente, los

frentes de batalla del futuro no estarán delimitados y alentados por intereses económicos, ni por las formulaciones político-ideológicas, sino por valores específicos de civilizaciones.

Esto equivale a decir que los grandes conflictos planetarios tendrán su raíz y su expresión en las actitudes profundas de la identidad de las colectividades y de sus respectivos individuos. Una vez desaparecida la vieja ordenación tardoimperialista del mundo en términos economicistas, y tras haber fracasado con la caída del muro de Berlín la fundamentación del orden mundial sobre criterios político-ideológicos, los países estarían supliendo este vacío configurando un sistema incipiente de alianzas que se basa más bien en criterios culturales, los cuales hacen referencia, en última instancia, a la raza y/o a la religión. La tesis última del libro es que: el protagonismo del mundo ya no lo tienen ni las clases ni las ideologías sino las civilizaciones, realidades de larga duración cuya importancia requiere, en opinión del autor, nada menos que un cambio de paradigma de las relaciones internacionales.

Huntington, abre su libro con la siguiente hipótesis: «La cultura y las identidades culturales, que en su nivel más amplio son identidades civilizacionales, están configurando las pautas de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo de la posguerra fría». Una civilización «se define por objetivos comunes tales como la lengua, la historia, la religión, las costumbres, las instituciones y por la autoidentificación subjetiva de las gentes».

Entre las afirmaciones importantes de Huntington figura una hipótesis sorpresiva en la que frente a la tradicional autoconciencia civilizadora de Occidente se afirma la persistencia de un mundo cada vez más multipolar. Se anuncia el final del universalismo de los valores occidentales: el cristianismo, la separación de autoridad espiritual y temporal, el imperio de la ley, el pluralismo social, el régimen político representativo y el individualismo, valores específicamente occidentales. En consecuencia, la modernización no está

produciendo una civilización universal ni siquiera la occidentalización de las sociedades no occidentales.

Aún más: el equilibrio entre las civilizaciones está cambiando. Frente a la preponderancia de la civilización occidental, están cobrando pujanza económica, militar y política las civilizaciones orientales al tiempo que el Islam experimenta un auge desestabilizador. El fenómeno más notorio que aparece es el de la “indigenización” de los países no occidentales, que significa el abandono de las pautas modernizadoras occidentales en pro de las pautas autóctonas: “Estamos asistiendo “al final de una era de progreso” dominada por las ideologías occidentales y estamos entrando en una era en la que civilizaciones múltiples y diversas interaccionarán, competirán, convivirán y se acomodarán unas con otras”. En consecuencia, la afinidad cultural se convierte en el vínculo de cooperación entre las sociedades. En consecuencia, los intentos de que sociedades pertenecientes a una civilización pasen a encuadrarse en el conjunto de naciones de otra civilización carecen de éxito y los países se agrupan en torno a Estados dirigentes de su civilización.

En tal contexto la intención universalista de Occidente tiene como resultado una progresiva colisión con otras civilizaciones: el Islam y China. En el nivel local surgen las guerras en las líneas de fractura entre musulmanes y no musulmanes. En esta nueva tectónica se generan solidaridades entre países afines las cuales movilizan los esfuerzos de los países centrales con el fin de frenar tales contiendas.

Una propuesta final pragmática que es doble. Por un lado, un fortalecimiento del “etnomundo” occidental. Occidente sobrevivirá si los estadounidenses reafirman, frente al multiculturalismo, su identidad occidental y si los occidentales aceptan su cultura, como universalista, pero específica, y se unen para renovarla y preservarla de los ataques de las civilizaciones no occidentales. Pero esta posición se complementa por otro lado, con una propuesta que abre un futuro: Para evitar el cataclismo mundial es preciso

que los líderes mundiales acepten una política global apoyada en múltiples civilizaciones. “En un mundo de múltiples civilizaciones la vía constructiva es renunciar al universalismo, aceptando la diversidad, y buscar atributos comunes”. Vistas desde la perspectiva de la teoría sociológica establecida, mientras la primera propuesta formula ortodoxamente una estrategia integrativa mediante expectativas normativas para el ámbito de la “nación occidental”, la segunda reconoce la insuficiencia del modelo normativo para la integración mundial y apuesta por el juego entre expectativas predominantemente cognitivas.

La inviabilidad de realización de la autoconciencia civilizadora de Occidente, la apuesta por una consolidación del bloque occidental hasta sus límites posibles, la “indigenización” de los otros conjuntos culturales, el reconocimiento de una realidad “poliédrica” mundial y la renuncia a una integración normativa global revelan la aparición de fenómenos nuevos que presionan y amenazan con quebrar los bordes analíticos del modelo explicativo tradicional. Pervive, no obstante, el intento de recurrir en el “etnoespacio” a las soluciones tradicionales, como lo pone de manifiesto su acerada crítica a la política multiculturalista del Presidente Clinton o su propuesta de restringir la emigración. “El choque entre los multiculturalistas y los defensores de la civilización occidental y del credo estadounidense es, según frase de James Kurth. “el *verdadero* choque” dentro del sector americano de la civilización occidental”.

Establezcamos un breve contraste con Huntington. La obra de Huntington contrasta con la posición de otro exitoso autor norteamericano, Francis Fukuyama. Éste sostiene que la caída del muro de Berlín es el indicador definitivo de que se han agotado las grandes alternativas históricas y no queda sino el triunfo de la cultura democrática occidental. El final de la Historia significa el final de la búsqueda de soluciones mundiales. La tarea en el tiempo posthistórico consiste únicamente en trasladar y realizar a escala

planetaria el modelo democrático y cultural occidental.

Curiosamente, ambos autores fundamentan su argumentación sobre los valores culturales. Samuel Huntington sostiene “etnocéntricamente” que las líneas de fractura de la política mundial posterior a la Guerra Fría son principalmente culturales: hay un “choque de civilizaciones” definido por cinco o seis zonas culturales importantes que a veces coexisten, pero que nunca convergirán, porque carecen de valores compartidos. Los derechos humanos que en el universo simbólico de Occidente son considerados universales constituyen un mero producto de la cultura europea, inaplicable para quienes no compartan esta tradición particular. Fukuyama, en cambio, intenta romper esta “indigenización” replicando que Huntington se equivoca por partida doble. Por un lado, los valores occidentales básicos son comunes a todas las culturas. La universalidad es igualmente posible en un sentido más amplio, porque la fuerza primordial en la historia humana y en la política mundial no es la pluralidad de culturas, sino el avance general de la modernización, cuyas expresiones institucionales son la democracia liberal y la economía de mercado. En último termino, el Islam se enfrenta hoy a un dilema similar al de la Europa del siglo XVIII. Los intentos de fusionar la política y la religión dividen a los musulmanes tal como dividieron a los cristianos en Europa. Por otro lado, la fuente última de derechos es la naturaleza. En realidad, dice Fukuyama, el lenguaje de los derechos naturales -postulado que fue defendido del modo más enérgico por los norteamericanos en el siglo XVIII- sigue modelando nuestro discurso moral. Así, cuando decimos que raza, etnia, riqueza y género son características no esenciales, esto implica, obviamente, que creemos en la existencia de un substrato común de “humanidad”.

En este planteamiento bipolar, condicionado por la latente presión de la idea de imperio norteamericano, resulta casi imposible reconciliar la postura de Huntington, que apuesta por una integración

mínima cognitiva, con la solución normativa que propone Fukuyama, a no ser recurriendo a la solución intermedia de generación de valores comunes que ofrece Inglehard. Pero a nuestro propósito es suficiente observar que en cualquiera de los tres planteamientos, aparece de manifiesto la inestabilidad de categorías explicativas que hasta ahora parecían gozar de solidez, tales como las de sociedad, espacio social, integración cultural, estado-nación, desarrollo, proceso civilizatorio, etc. Las cuales podrían recuperar su sentido explicativo en el seno de una teoría más amplia, libre de bordes etnocéntricos.

Las preguntas desde la globalización

Frente al planteamiento del choque de civilizaciones, el enfoque de los teóricos de la globalización parece ofrecer una perspectiva de explicación más rentable pues pretende abarcar una mayor variedad de fenómenos y de esquemas interpretativos en los campos de la economía, de la política, de la cultura y de las relaciones sociales. En contraste con la fragmentación del mundo que dibuja Huntington, aquí la imagen de globalidad presenta un horizonte donde se acentúa más la interconexión que las fracturas. Sobre la idea de colisión predomina la de un proceso de creación de vínculos y espacios sociales transnacionales, en el que las culturas locales cobran nuevo valor y merced al cual elementos de terceras culturas pueden estar presentes en el conjunto de valores de las culturas predominantes. Y a la inversa: globalización significaría un proceso de difusión de las pautas de la modernidad y de las maneras de vivir de los países avanzados entre los países que están menos incorporados a la economía, a la técnica y a las formas de vida, sin que dicho proceso signifique un proceso de homogeneización, ni un proceso exclusivamente occidentalizador, y sin presentarse como un proceso pacífico, libre de tensiones, ni necesariamente democratizador.

Básicamente constituye un intento de redefinición de una escena nueva: la de un mayor espacio, un tiempo más estable, es decir, una sucesión más segura y más rápida

de los acontecimientos, y una mayor densidad en las interconexiones. “La singularidad del proceso de globalización radica actualmente *en la ramificación, densidad y estabilidad de sus recíprocas redes de relaciones regionales-globales empíricamente comprobables y de su autodefinición de los medios de comunicación, así como de los espacios sociales y de las citadas corrientes icónicas en los planos cultural, político, económico y militar.*”

La misma idea de interconexión, de totalidad y, a la vez, de información y de aceleración se encuentra en Anthony Giddens y en Zygmunt Bauman, pero lo nuevo desde el punto de vista del análisis es la introducción de la idea de conexión no sólo en los sistemas organizativos sino también en los niveles inferiores de la interacción. No sólo hay una situación real, sino también una percepción de ese hecho en el horizonte vital de los sujetos que tiene consecuencias en la conducta individual. “En un mundo globalizado – escribe Giddens – donde se transmiten rutinariamente información e imágenes a lo largo del planeta, todos estamos en contacto regular con otros que piensan diferentemente y viven de forma distinta que nosotros”. Para Giddens la globalización no sólo es nueva sino, además, revolucionaria. Pues sus implicaciones no son solamente económicas. Tiene consecuencias políticas, tecnológicas y culturales, y constituye una serie compleja de fenómenos que influyen tanto en el nivel superior mundial sino también en lo más íntimo de las vidas de los individuos. No tiene efectos homogeneizadores, sino, por el contrario, frente al debilitamiento del estado nación, fomenta el resurgimiento de identidades locales, genera nuevas zonas económicas y culturales por encima de las fronteras, produce desigualdades y hace surgir nuevos centros de influencia, descentralizando los procesos respecto de los países occidentales o poderosos.

¿Cómo interpretar este escenario? El debate sobre la globalización y sus efectos presenta tres posiciones principales: una posición hiperglobalizadora que acentúa la primacía envolvente de lo económico, una posición escéptica que niega la novedad de la interdependencia y, por último, una posición

intermedia que no atiende tanto al carácter dominante de la economía cuanto al carácter nuevo de las transformaciones. Los hiperglobalizadores (Ohmae, Albrow) mantienen un punto de vista predominantemente economicista y plantean de una manera pesimista la pervivencia de la idea de estado-nación y de las culturas nacionales. Las redes transnacionales de producción, comerciales y financieras en un mercado global único son más fuertes que los estados y propician la aparición de nuevas formas de organización social que están suplantando o suplantarán a los tradicionales estados-nación como unidades económicas y políticas principales de la sociedad mundial. En su versión neoliberal, esta tendencia saluda el advenimiento del triunfo de la autonomía individual y del principio del mercado sobre el poder estatal. En su versión radical o neomarxista se sostiene que la globalización actual representa el triunfo de un capitalismo global opresivo. Ambas corrientes tienen en común que la globalización es predominantemente un proceso económico global en proceso de progresiva integración y que la necesidad de capital global impone a los gobiernos una disciplina económica neo-liberal tan estricta que la política deja de ser el “arte de lo posible” para convertirse en una especie de tarea de gestión económica. Los gobiernos deben gestionar las consecuencias sociales de esta globalización, en especial, cuando la presión de las reglas financieras y de la competencia hacen insostenibles los modelos de bienestar. La globalización económica genera ganadores y perdedores. Los neoliberales piensan que aunque la competencia global puede perjudicar a determinados grupos en el interior de los países, la mayor parte de los países logran una ventaja comparativa en la producción de ciertos bienes que puede ser aprovechada con éxito a largo plazo. En cambio, los radicales o neomarxistas opinan que el capitalismo global crea y refuerza las pautas estructurales de desigualdad que existen en el seno de los países y entre ellos, al tiempo que comparten con los neo-liberales la opinión de que las formas tradicionales del estado de bienestar son cada vez menos sostenibles.

El mismo debate se plantea en torno a las consecuencias culturales y políticas de la globalización económica que está imponiendo un nuevo sentido de la identidad, acabando con las culturas y modos de vida locales y tradicionales. Para los neo-liberales ésta es la primera civilización global auténtica, para los radicales, en cambio, es la primera civilización global de mercado. Dentro de esta civilización global aparece una nueva estructura de decisión polarizada en torno a instituciones como el FMI, el Banco Mundial, y otras entidades globales o regionales disciplinadoras de los movimientos económicos, ante las cuales los estados aparecen desprovistos de una capacidad de control sobre los mismos. Erosionándose progresivamente la soberanía y la autonomía de los estados-nación y siendo tan propicias como nunca antes las condiciones de cooperación entre los pueblos, junto con las infraestructuras globales de comunicación y la creciente conciencia de la existencia de intereses comunes, los hiperglobalistas sostienen la emergencia de una *sociedad civil global*, en torno a la cual el poder civil y económico han sido desnacionalizados hasta el punto de que la globalización representa una reconfiguración fundamental del marco de la actividad humana

Frente a éstos, el grupo de los escépticos (Hirst, Thompson, Gordon, Weiss, Gilpin) presenta un panorama en el que en lugar de globalización hay que hablar sólo de un mayor grado de “internacionalización”, es decir, de interacciones entre las economías nacionales. Desde su posición netamente economicista, que interpreta la globalización como equivalente a un mercado global perfectamente integrado, consideran que la globalización es un mito, una especie de “tipo ideal” a la manera weberiana, del que difieren en diverso grado las situaciones reales de integración económica. En el panorama actual la integración económica es menos significativa que a finales del siglo XIX. La economía está sometida a un proceso de “regionalización” en torno a tres regiones financieras y mercantiles principales: Europa, Asia-Pacífico y Norteamérica, de suerte que el mundo económico está menos integrado, pues regionalización y globalización son

movimientos opuestos. No está surgiendo un nuevo orden ajeno a los estados-nación tradicionales. Al contrario, éstos son los principales arquitectos de la internacionalización, de suerte que el actual proceso de regionalización prosigue sin más la lógica del orden multilateral iniciado tras la Segunda Guerra Mundial. La internacionalización de la economía no ha minado en absoluto el poder del estado-nación. Por otro lado, sostienen que la intensificación de los flujos financieros entre el Norte rico ha llevado a agravar la marginalización del Tercer Mundo y a la exclusión de determinadas regiones. Esto significaría que se han afianzado más las pautas de desigualdad y de jerarquía en la economía mundial, que no se han modificado apenas en el pasado siglo. A esta consolidación de las desigualdades se añade, según los escépticos, un proceso de indigenización o fragmentación cultural en bloques civilizatorios, de manera que el choque de civilizaciones (Huntington) hace ilusoria la idea de la gobernabilidad global y reduce la existencia de un orden mundial a la renovación del viejo proyecto occidental de mantener la primacía mundial de Occidente.

Por consiguiente, según este grupo, el mundo no se ha vuelto más interdependiente, se han marcado con más claridad las fronteras regionales, no se ha producido una convergencia de las políticas macroeconómicas y de bienestar a nivel global, no se ha debilitado el papel del estado-nación y la internacionalización del capital no limita las opciones políticas sino que, al contrario, las amplía. Desde la óptica de los escépticos, el panorama mundial aparece desigual, fragmentado y culturalmente multipolarizado.

La postura transformacionista (Giddens, Castells, Rosenau), situada entre el desmedido optimismo de los hiperglobalizadores y la miopía de los escépticos, afirma que la globalización es una poderosa fuerza transformadora que es responsable de la masiva metamorfosis de sociedades, economías, instituciones de gobierno y del orden mundial. Sin embargo la dirección de esta

metamorfosis permanece incierta, puesto que la globalización es concebida como un proceso histórico a largo plazo, repleto de contradicciones, cuya trayectoria futura es impredecible por estar sujeta a factores coyunturales. Sin embargo, ello no resta solidez a la posición transformacionista puesto que desde una perspectiva temporal comparativa muestra que las pautas actuales de los flujos globales en la economía, en el terreno militar, en el ámbito tecnológico en los campos de la ecología, de las migraciones de la política y de la cultura no tienen precedentes históricos.

Ciertamente se vive en un gran sistema global, pero sostienen, que de ello no cabe deducir que se esté produciendo una convergencia hacia una única sociedad mundial. La globalización viene acompañada por rasgos de una estratificación global en la que algunos estados, sociedades y grupos son progresivamente integrados en un orden global, mientras otros resultan progresivamente marginados. La nueva estructuración ya no tiene que ver con la división geográfica norte/sur entre los países, sino más bien con una división social que cruza de través a todos los países. Primer y Tercer Mundo, centro y periferia, la escala jerárquica, y otras figuras tradicionales de la desigualdad están siendo reemplazadas por una estructura de árbol de círculos concéntricos que atraviesan las fronteras nacionales que representan respectivamente las élites, los incluidos y los marginados, como expresión, sin duda, del hecho de que la economía y las finanzas desbordan las fronteras nacionales. Esta transnacionalidad de la producción, del intercambio y de las finanzas afecta cada vez más con la misma intensidad a la riqueza de las colectividades y de los hogares de diversos continentes.

Los transformacionistas afirman que se está asistiendo a una reconstitución del poder, de las funciones y de la autoridad de los estados nacionales, pero al mismo tiempo éstos están experimentando, en diverso grado, un proceso de yuxtaposición con la jurisdicción expansiva de instituciones de gobierno internacionales y con las presiones y

los deberes de la legislación internacional. De esta suerte, junto a una creciente red de sistemas globales, a unas infraestructuras globales de transporte y a unas conexiones rapidísimas de comunicación que determinan e intervienen en el destino de las colectividades, la idea de estado-nación como unidad autónoma pierde consistencia a medida que sus fronteras se hacen más permeables. La emergencia de nuevas y poderosas formas de organización económica y política, paralelas a las del estado-nación, tales como las multinacionales, los movimientos sociales transnacionales, las agencias internacionales reguladoras etc, las cuales ejercen su influjo a nivel global, nacional y local, trae como consecuencia que los estados-nación han dejado de ser los únicos centros de gobierno y de autoridad. No obstante, la globalización, lejos de acabar con el estado-nación, lo sitúa en la red de agencias globales en la que los gobiernos, lejos de perder su influjo, desarrollan nuevas formas de intervención y de cooperación, introduciendo en el tradicional campo de la política nacional los valores y las normas desarrollados por los entes globales y adquiriendo una posibilidad de un nuevo activismo.

Llegados a este punto, cabe decir que desde sus diversas posiciones la disputa sobre la globalización desvela la existencia de fenómenos reales que traspasan e incluso abolen, a través de procesos de difusión y de interconexión, los límites usuales de las sociedades modernas y originan un horizonte de realidades y conceptos cuya dinámica cobra tal grado de evidencia que trivializa, como objeto de análisis, las viejas categorías internas de las sociedades. Sin embargo, esta dinámica es interpretada mayormente en términos del auge expansivo de un sistema parcial, la economía, que aparece, en unos casos, como estructurador del escenario total o, en otros, como un elemento fuerte de un mundo cambiante, desigual y culturalmente multipolarizado, sin que la reflexión teórica logre incorporar otros sistemas parciales en un conjunto analítico coherente que supere la insuficiencia explicativa de las categorías vigentes hasta ahora. .

La globalidad desde la sociología del riesgo

En 1986 la publicación del libro de Ulrich Beck *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, señala el inicio de otro vértice de observación del “mundo”, entendido éste no sólo, ni principalmente, como espacio ecológico, sino como horizonte social planetario de los cambios y de transformaciones. En contraste con la floración ecologista y dramática de las interpretaciones del riesgo, la línea fundamental de análisis de Beck se centra en la necesidad de acometer una nueva reflexión sobre la fase actual de las sociedades modernas, de suerte que la etiqueta de “riesgo” deja de ser un elemento dramático, descriptivo, empírico, para convertirse en un indicador analítico que señala hacia las transformaciones acaecidas desde el comienzo de la sociedad industrial. Por tanto, el concepto de riesgo se halla subsumido y cobra su sentido en la idea superior de “modernidad reflexiva”, que es la tesis fundamental con la que Beck combate las posiciones rupturistas de los teóricos de la posmodernidad. En consecuencia, visto así, el concepto de riesgo, en la acepción de la teoría no es igual a satisfacción improbable de las necesidades. Esta era la temática clásica de la primera modernidad que se entendía como el proyecto realizador de la igualdad. Aquí, en cambio, riesgo denota un mecanismo especial que refleja un principio nuevo: que la modernidad implica una expansión de opciones hasta la improbabilidad, hasta la imprevisibilidad del futuro. El riesgo no se entiende ahora desde la escasez, sino desde la complejidad. En contraste con el concepto de peligro (amenaza), equivale a un cálculo racional que se enfrenta a un escenario de múltiples posibilidades. Consecuentemente, complejidad significa el conjunto de ocurrencias producibles y producidas en las sociedades modernas. Entendido así, el riesgo es un indicador analítico de nuevas innovaciones en el transcurso de la modernidad. De ahí que el planteamiento de Beck tiene como objetivo desvelar las nuevas lógicas que rigen la expansión compleja de las características de la primera sociedad industrial, cuyos procesos,

frente a los procesos del horizonte actual, aparecen necesariamente como una “modernidad simple”.

Por consiguiente, la pregunta sociológica es la de si la percepción de la sociedad desde el riesgo no es señal de la aparición de una nueva configuración de la sociedad. Éste se convierte en un indicador analítico del cambio. La teoría sostiene que los temas sociales clásicos (trabajo, producción, mercados, familia, religión, clase social, estado, etc.) están experimentando transformaciones significativas y el riesgo es un indicador de la presencia de los mismos, se convierte en indicador analítico de un cambio en la lógica global y se constituye en concepto organizador de indagación de la nueva estructura y de los nuevos temas. En su intención analítica tiene que ver con tres niveles de cambios:

1.- Cambios en la relación entre la sociedad industrial y los recursos de la naturaleza., probablemente el nivel menos significativo y fecundo de la teoría.

2.- Cambios en la relación entre la sociedad industrial y sus instituciones: los cambios en la legitimación futura de las instituciones: los cambios producidos en la economía, en el derecho, en la ciencia, en la política. Este nivel se refiere al proceso más estandarizado de la teoría de la globalización.

3.- En la relación de la sociedad industrial con los dogmas de la cultura occidental (los cambios en el consenso sobre el progreso, en la conciencia de clase) y con los grupos ligados a la vida colectiva (los cambios acaecidos en la familia, en la comunidad local, en los sindicatos; el proceso de individualización). Este último nivel comprende las consecuencias de la influencia global en el plano inferior de las organizaciones y de los sistemas de interacción.

Más allá de la problemática empírica de la seguridad, el término de la sociedad del riesgo indica una transformación social y abre una puerta hacia el análisis de una pluralidad de transmutaciones parciales que no estaban previstas en el modelo monolítico de sociedad que estaba vigente a mediados del siglo veinte.

Sobre el trasfondo de las amenazas globales Beck plantea el hecho de que éstas se escapan a los límites territoriales, se sustraen a las facultades de los estados, exceden a las categorías del derecho, superan los controles de las instituciones aseguradoras, afectan profundamente a la vida y a las relaciones de los individuos. Ello equivale a decir que las estructuras e instituciones tradicionales son insuficientes a la hora de gestionar los nuevos fenómenos y, paralelamente, que las categorías explicativas tradicionales carecen de capacidad explicativa suficiente.

¿Cuál es la propuesta teórica de Beck? El desvelamiento de los mecanismos de la modernización reflexiva que “en el aspecto teórico significa aplicación a sí mismo; en el aspecto empírico, significa autotransformación (a través de procesos de individualización y de globalización, por ejemplo); en el aspecto político, pérdida de legitimación y un vacío de poder”. La modernidad se aplica a sí misma, redundando sobre sí misma y genera estructuras nuevas y ello significa la aparición de un nivel nuevo de estructuras y hechos que emerge sobre las estructuras de la modernidad simple. En este nivel destacan procesos importantes como la superación de los límites del estado nacional, la universalización del conocimiento científico y la internacionalización de la economía. Todo esto le lleva formular propuestas teóricas como la metamorfosis o reinención de la política, entendida como “cosmopolitismo” en el nivel internacional, o como “subpolítica” en el sentido de integrar en el sistema político elementos de integración cognitiva en el plano local. La subpolítica se diferencia de la política en que permite aparecer en el escenario en que se juega la configuración de la sociedad a actores que son externos al sistema político (grupos profesionales, la intelligentsia técnica de los centros de investigación, de los centros de producción, los cuadros de gestión, los trabajadores especializados, las iniciativas ciudadanas, la opinión pública...).

Pese a que Beck, y también Giddens, formula su teoría contra los planteamientos de los teóricos de la posmodernidad, sosteniendo la continuidad en la evolución de la primera

modernidad, queda por ver si la doble propuesta de Beck de transformar lo político en el nivel local, por un lado, y de asignar a lo político, en su versión cosmopolita, la función de controlar el horizonte global ofrece una base suficiente para una teoría general explicativa e internamente coherente. No es ese el caso de otro teórico de la sociología del riesgo, Niklas Luhmann, que asigna a la sociología del riesgo un lugar más limitado dentro de la teoría de la sociedad, el del análisis de la relación de los procesos sociales con la dimensión temporal. En definitiva, al igual que la hipótesis del choque de civilizaciones o el debate sobre la globalización, la teoría del riesgo constituye un ejemplo más de la presión de elementos analíticos nuevos desde el interior del paradigma tradicional de la teoría de la sociedad sobre los bordes de éste y un indicador de la necesidad de un marco teórico más amplio. No obstante, apenas aparece en los tres casos una tendencia a construir los rasgos imprescindibles de un marco explicativo y sistemático de ese tipo.

II. La búsqueda del centro desde la teoría económica

En el panorama internacional que sigue a la Segunda Guerra Mundial, caracterizado por la división del mundo en los dos bloques liderados por los EE.UU. y por la Unión Soviética, se dio por cancelado definitivamente el papel normativo del orden colonial decimonónico. Ello propició el surgimiento de un nuevo orden mundial en el que junto a procesos de integración internacional se iniciaban también procesos de desvinculación política, económica y cultural respecto de las antiguas metrópolis coloniales, dando lugar a una dinámica, que mostraba acontecimientos nuevos supranacionales en el plano económico, en la organización política y en las formas sociales. Desde la economía, desde la ciencia política y desde la sociología se emprendía la formulación de modelos teóricos explicativos de esos nuevos movimientos globales sobre cuya aparente similitud se proyecta la hipótesis de que tales movimientos eran resultados estructurales de unas mismas lógicas latentes.

En el ámbito de la teoría económica se observa desde Rostow hasta Wallerstein la aparición de teorías que aspiran a proporcionar explicaciones de los procesos supraestatales y de sus efectos económicos y políticos. Terminado el ciclo depresivo con el final de la segunda contienda mundial y ante la perspectiva de un ciclo expansivo, se emprende desde la hegemonía norteamericana la tarea de una nueva integración económica mundial a través de la difusión de la cultura industrial en el conjunto del planeta en el que, a su vez, se estaba produciendo la emergencia de los nuevos Estados del tercer mundo. El planteamiento lógico de este programa, que incluía la reconstrucción europea (Plan Marshall), la política de “contención y prioridades” (G. Kennan) que se tradujo en el apoyo económico y tecnológico a las economías emergentes del Extremo Oriente y a los países subdesarrollados, propició el surgimiento de modelos de actuación supraestatales tanto de índole institucional (Banco Mundial, FMI) como de índole académica (teoría de la modernización, teoría del desarrollo económico) que, en el fondo, significaban un intento de sentar los confines de una futura “comunidad” moderna de bienestar que retradujera funcionalmente en términos económicos el viejo espacio que ya no era delimitable por los obsoletos límites políticos.

Las teorías de la modernización y del desarrollo

La teoría de la modernización surgió en este contexto. Se apoyaba en una estructura teórica bipolar de tensión entre tradición y modernidad y designaba un itinerario homogeneizador en el que la inclusión de las naciones no occidentales en la “comunidad moderna” se entendía como un arduo y prolongado recorrido hacia el cumplimiento del marco ideal homogeneizador de las “naciones desarrolladas”. Desde una variedad de enfoques académicos, tales como la psicología, la psicología social, la sociología, la ciencia política o la sociología de la religión, la teoría de la modernización se convirtió en el concepto predominante que hasta comienzos de los años 70 amparó el tránsito de tales

países a la modernidad. Este tránsito se realizaría a partir de las formas tradicionales específicas de cada país, pues se daba por sentado que el atraso de un país solo era atribuible a la peculiar estructura tradicional del mismo. W.W. Rostow fue el formulador originario de la teoría, según la cual los diferentes países deberían atravesar una sucesión de cinco fases, casi homogéneas, de desarrollo endógeno hasta converger en patrones culturales e institucionales que serían perfectamente homologables con los modelos “occidentales”. De esta suerte, la empatía colectiva de la nueva comunidad moderna sería posible gracias a la similitud que se alcanzase entre los indicadores de industrialización, salud, urbanización, educación, democracia y comunicación de masas que, en definitiva, acabarían por transformar el tipo de expectativas del sujeto individual tradicional y, a la postre, su estructura mental.

Entendida desde la teoría económica como teoría del desarrollo o como teoría del “despegue económico” atribuía a los Estados del tercer mundo y a sus minorías estatales la capacidad prometeica de producir, por medio de una modernización industrial acelerada, el necesario desarrollo económico y social sin problemas políticos graves. El “*atraso*” de los países subdesarrollados se explicaba por los obstáculos existentes en el interior de los mismos a su pleno desarrollo o modernización; por tanto el desarrollo se concebía como un proceso de transformación endógena. La característica principal de esta teoría era la de concebir el desarrollo como una adopción de normas de conducta, de actitudes y de valores identificados con la racionalidad económica moderna, que se caracterizaría por la búsqueda de la productividad máxima, la generación de ganancias y la creación de inversiones que llevaran a la acumulación permanente de las riquezas por parte de los individuos y, en consecuencia, de cada sociedad nacional. Compartía los rasgos fundamentales de los teóricos de la modernización, tales como el carácter endógeno, la sucesión de fases y la atención a sus peculiaridades culturales, pero estuvo lejos de ser unitaria en sus otras

formulaciones teóricas y en sus aplicaciones prácticas. En general, los economistas liberales anglosajones (Lewis, Rostow) reducían la función del Estado a la asignación eficiente de las inversiones en una economía abierta, pero los heterodoxos europeos abogaban por un mayor intervencionismo estatal en el sector industrial para provocar efectos cascada (Hirschmann), crear polos de desarrollo (Perroux), nacionalizar sectores estratégicos (Baran), o asumir la función de redistribución (Myrdal).

La teoría de la dependencia

Pero en América Latina Raul Prebisch inició desde la CEPAL, una crítica de este modelo etnocéntrico de desarrollo, siendo el primero en invertir la lógica del desarrollo al introducir una nueva polaridad en la teoría: la distinción, decisiva a partir de entonces, entre un “centro” de países industrializados y una “periferia” de países no industrializados. Prebisch criticó la tesis ricardiana de las ventajas mutuas del comercio, entendiendo que los términos del intercambio entre los países del centro y la periferia tenían efectos perjudiciales para éstos últimos. A partir de esta idea se iniciaba la “teoría de la dependencia”. Frente al atomismo interpretativo de la teoría de la modernización, que tomaba cada país como unidad de análisis, acentuó la relevancia explicativa de la vinculación y sostenía que el subdesarrollo no era entendible en términos de la peculiaridad cultural de cada país sino, por el contrario, era la dependencia respecto de los países del centro la que marcaba el ritmo de crecimiento, de suerte que los países periféricos experimentarían un mayor desarrollo cuando sus lazos con los países del centro fueran más débiles. Prebisch, Cardoso, Faletto, Furtado y otros, desde la CEPAL, Sunkel y Paz, desde el ILPES, y T. dos Santos y Frank desde CESO, a los que cabe sumar Samir Amin desde otro nicho institucional, contribuyeron decisivamente a constituir una posición teórica que desplazaba críticamente el acento hacia las conexiones fácticas que articulaban el nuevo panorama mundial en su camino hacia la “igualdad de bienestar” de la pretendida comunidad moderna. Detrás latía la conocida

polémica entre marxistas y neomarxistas (Baran, Bettelheim, Dobb, Mandel, Sweezy..) que influyó a su vez en la variedad de posiciones, a veces oscilantes, entre los principales autores dependentistas.

Vista desde hoy, la teoría dependentista está lejos de ser considerada un cuerpo homogéneo. Así, Faletto, Cardoso, próximos al marxismo ortodoxo, y también Sunkel y Furtado, más próximos al estructuralismo, aceptan dentro de la dependencia el papel positivo del desarrollo capitalista, y desembocan en una neo-socialdemocracia en la que se acepta la irreversibilidad del desarrollo dependiente y se apuesta por la democracia representativa. En ésta el adversario a combatir no es tanto el capital financiero internacional sino las élites conservadoras internas. En cambio, Teutonio dos Santos y Samir Amin, insisten desde posiciones neomarxistas en la directa relación de subdesarrollo y dependencia y propugnan un desarrollo fundamentalmente rupturista. A éstos se suma Gunder Frank, cercano tanto a los escritos de Paul Baran sobre economía política del crecimiento como a los estructuralistas, que representaría la cristalización “radical” de la teoría de la dependencia al margen de las tradiciones marxista ortodoxa o neo-marxista. Considera que la dependencia no es sólo una relación externa entre el centro y sus periferias subordinadas sino que se convierte también en una condición interna de la propia sociedad dependiente. En consecuencia, la integración habría transformado los países coloniales, inicialmente no subdesarrollados, en formaciones sociales «subdesarrolladas», básicamente capitalistas, que están conectadas a la lógica del mercado mundial. El desarrollo del subdesarrollo tiene, así, su origen en la estructura misma del sistema económico mundial que vincula a su lógica a las capas dirigentes de los países satélites confiriéndoles una posición de “lumpen-burguesía” encargada de realizar políticas estáticas de “lumpen-desarrollo”. Gunder Frank es el primero en iniciar el análisis del subdesarrollo desde una óptica global, “on a world scale as a whole” Esta concepción del sistema económico mundial será adoptada como

hipótesis central en la Teoría del sistema-mundo de I. Wallerstein.

El “world system” de I. Wallerstein

En Wallerstein confluyen diversas tradiciones teóricas: 1) la tradición marxista y su hipótesis del capitalismo mundial y del mercado mundial como base de su análisis económico; 2) la trayectoria de la discusión dependentista que sigue a Prebisch; de la que toma la estructura del intercambio desigual entre centro y periferia; 3) la tradición de la escuela de los Annales, de F. Braudel y su perspectiva de la “larga duración” para identificar los ciclos históricos significativos y 4) la teoría de los sistemas complejos de Ilya Prigogine desde la que concibe y trata las interrelaciones y fluctuaciones del conjunto y desde la que da soporte analítico, como si se tratase de “estructuras disipativas”, a los hechos que ya no son explicables desde los estados-nación. De resultados de tales influencias se configura en Wallerstein una teoría que, frente a la dependencia, relativiza la bipolaridad de centro-periferia introduciendo el concepto de semiperiferia y el de arena externa, con lo cual niega la existencia de un capitalismo central y de un capitalismo periférico y, por tanto, la distinción entre desarrollo y subdesarrollo, porque lo que existe a fin de cuentas es un “sistema-mundo” en el que se ha diluido la oposición entre factores “internos” y “externos” de tal manera que lo que sucede no sucede ya en los países sino en el interior de la lógica total. Wallerstein sostiene que hasta el presente han existido dos tipos de sistemas-mundo. Por un lado, el sistema-mundo imperio que es articulado políticamente por un régimen centralizado que domina la totalidad del territorio sobre el cual se extiende y, por otro, el sistema-mundo económico que carece de un sistema político centralizador. El “sistema-mundo” es el resultado de un proceso de evolución histórica de la “economía-mundo” que nació en el siglo XVI y que progresivamente fue incorporando por encima de los límites de lo político diversas economías parciales e, incluso, imperios económicos hasta abarcar todo el planeta a finales del siglo XIX. Lo que se produce es un

nivel nuevo en el que los factores que en el pasado tuvieron un gran impacto en el desarrollo de los países pequeños, tales como el nuevo sistema de comunicaciones mundiales, los nuevos mecanismos de comercio mundial, el sistema financiero internacional, y la transferencia de conocimientos y de vínculos militares, han creado su propia dinámica por encima de aquellos de tal manera que los países no cuentan ya como entidades sustantivas sino que constituyen “un tipo de estructura organizativa, entre otras, dentro de este sistema social único”

¿Significa esto la desaparición de lo político? Además de la malla centrípeta del flujo de mercancías (centro-semiperiferia-periferia-arena externa) la orientación histórica y cíclica de la teoría concibe también un sistema interestatal de países jurídicamente independientes que sólo excepcionalmente es conducido temporalmente, no sin resistencias, por un Estado hegemónico, cuya dominación se ha impuesto históricamente mediante sus acciones bélicas. Aún cuando el sistema-mundo económico puede tener centros políticos, éstos no son permanentes ni hegemónicos. De esta manera el sistema de intercambio asigna a cada una de las tres regiones mundiales diversos papeles económicos que se ejercen desde sus diversas configuraciones políticas. Este panorama se ve completado por un sistema cultural, denominado geocultura, que cumple la función de dar coherencia y legitimidad al conjunto: “Un sistema-mundo es un sistema social que tiene fronteras, estructuras, grupos miembros, reglas de legitimación, y coherencia. Su vida está compuesta por las fuerzas conflictivas que lo mantienen unido por tensión y que lo desgarran en la medida que cada grupo busca eternamente reconfigurarlo para su beneficio. Tiene las características de un organismo, es decir, tiene una vida útil en la cual sus características cambian en algunos aspectos y permanecen estables en otros... La vida dentro de él es en gran parte autónoma, y la dinámica de su desarrollo es en gran parte interna”.

¿Cuál es la causalidad de la teoría? La adopción de la lógica de los sistemas complejos, tomada de Prigogine, prohíbe en la teoría de Wallerstein cualquier tipo de evolución lineal y presenta un sistema-mundo lleno de incertidumbres. Puesto que las trayectorias particulares están inmersas en la pluralidad de bifurcaciones y de posibilidades, los fenómenos se hacen impredecibles y, consecuentemente, las dinámicas particulares sólo cobran sentido si se ven desde la dinámica global. Por ello, la teoría empuja hacia la búsqueda de explicaciones improbables y creativas, una posición de “alerta epistemológica” que la aleja de cualquier tipo de ortodoxia marxista. Al término de la trayectoria iniciada por el “etnocentrismo” de la teoría de la modernización, la teoría del “sistema-mundo” niega la posibilidad de lograr una vía lineal externa y tutelada hacia una hipotética comunitas moderna, al tiempo que declara insuficientes las explicaciones localistas de factores internos de la escuela dependentista, sea en su versión radical o en su versión socialdemócrata. Sólo existe la lógica independiente y compleja del “sistema social único”. Así, pues, Wallerstein coloca su teoría a un nivel superior a los estados, en el plano emergente del capitalismo y del mercado mundiales.

¿Constituye la teoría del “sistema-mundo” una teoría de la sociedad mundial? Wallerstein sustituye el concepto de “sociedad” por el de “sistema histórico” en su esfuerzo por despojar la noción de sociedad de la identificación con lo político y con sus límites nacionales. Pero, por eso mismo, es incapaz de saltar hacia una concepción del conjunto como sociedad. De esta suerte, el sistema-mundo se configura como una totalidad en la que el resto de las dimensiones pierden entidad ante la dimensión económica. Este hipereconomicismo que preside la clasificación concéntrica de las regiones mundiales, despoja a la teoría de la presencia de otros sistemas parciales (cultura, civilización, opinión pública, ciencia, religión, valores, etc.), cuya mayor presencia se requeriría para poder hablar de totalidad empírica (el mundo como un todo) y de

análisis de sistemas complejos. Pese a la variedad de críticas que se le han formulado, el análisis sistémico de Wallerstein es visto como uno de los principales iniciadores e impulsores de los planteamientos que han adoptado la perspectiva totalizadora desde otros campos de las ciencias sociales y como uno de los anticipadores, junto con Morin, Prigogine, Luhmann, Giddens, Beck y otros, del cambio de paradigma en las mismas.

III. Una reivindicación del actor político de la sociedad mundial en J.W.Meyer

Esta limitación economicista de la teoría del sistema-mundo se ve contestada desde un ámbito cercano a la teoría política. Th. Wobbe ha llamado la atención acerca del desarrollo de una teoría de la sociedad mundial que surge del seno de la teoría de las organizaciones de la escuela neo-institucionalista de Stanford, cuyo principal exponente es John W.Meyer. Efectivamente, los trabajos que a finales de los años 70 emprenden Meyer y sus colaboradores (Rowan, Di Maggio, Boli-Bennett, Ramírez, Thomas), significan una réplica directa a Wallerstein. En la primera formulación programática de su teoría Meyer plantea frente a Wallerstein el papel del estado-nación, un tema clásico de las teorías globalistas, y reivindica el papel activo de las estructuras políticas en la configuración del panorama mundial. “Este sistema (político mundial, J.A.) está estrechamente vinculado con el surgimiento y expansión de la economía mercantil mundial, pero opera también reestructurando y alterando esta economía y transformando la vida social”. Meyer adopta la contraposición entre el sistema económico mundial y el sistema político mundial, asumiendo de la fenomenología de Berger, Luckmann y Goffman el principio de que la acción construye el intercambio pero, a la vez, construye también el universo político en el que el intercambio tiene lugar: el problema de la teoría social contemporánea es haber separado, por un lado, las ideas sobre el intercambio económico y, por otro, las ideas relativas a la construcción social de las unidades implicadas en el mismo.

“Aprovechamos la sofisticada teoría científico-social, de reciente aparición, sobre el moderno sistema mundial de intercambio, creada por Wallerstein y otros... Ésta es una idea significativa y útil, pero ignora un aspecto importante del sistema mundial moderno. Los impulsos a la racionalización y al progreso nacen, no sólo del sistema de intercambio entre los individuos y entre otras unidades sociales. Proviene también del sistema institucional como tal “). Junto a la “world-economy” existe también una “world-polity”. Meyer utiliza el término de “commodity economy” en sentido restrictivo, es decir, como sistema de creación de valor a través de la extracción, producción, intercambio y consumo de mercancías y, junto a éste, emplea el término “polity” entendiéndolo como un sistema de creación *directa* de valor mediante la atribución colectiva de autoridad (reglas originariamente culturales y religiosas, ubicadas ahora en ámbito de la actividad estatal), confiriendo valor a fines y productos intangibles, a los medios que los producen y a las unidades sociales implicadas. Esta distinción se basa en dos premisas importantes: los sistemas económicos, una vez estabilizados, generan políticas, es decir, sistemas de justicia y, a su vez, las políticas, que son formulaciones legítimas de la justicia, configuran y limitan los intercambios.

Meyer considera una simplificación el supuesto fundamental de Wallerstein de que las fuerzas económicas operan con independencia de los procesos del control político, pues de aquí se seguiría, según él, el debilitamiento político de los estados pequeños, su retroceso ante la actividad de las corporaciones económicas, y las sociedades adoptarían instituciones acordes a su situación de “clase” en el sistema mundial. Pero esto no ocurre así: los estados periféricos y sus sociedades están conociendo el mismo proceso de fortalecimiento y de regulación institucional que los denominados países centrales. “Necesitamos una teoría que explique el hecho de que el sistema estatal, de cara a la fuerza diferenciadora de la economía mundial, se esté expandiendo organizando más y más el valor social del estado y en torno a los objetivos del postindustrialismo..., más

concretamente, (la necesitamos) para explicar la rápida expansión del estado y la modernización estructural de la periferia que depende económicamente del centro”.

Meyer no está formulando una apuesta por una tendencia universal hacia la igualdad mundial, sino persiguiendo una descripción adecuada de los hechos. Contra el pesimismo de la teoría de la dependencia, sostiene que la proporción del producto mundial bruto que controlan las sociedades periféricas, si bien no aumenta, tampoco decrece. Para él, la teoría neoclásica del intercambio tampoco alcanza a explicar fenómenos extraeconómicos como la expansión de la educación y de las burocracias. De igual manera, las explicaciones basadas en la difusión de los valores culturales modernos (llámese teoría de la modernización) tampoco llegan a identificar los mecanismos – y ésta es la diferencia con la escuela de Meyer- por los cuales los estados periféricos adquieren rápidamente su estabilidad y consistencia, sean cuales fueren los elementos ideológicos de sus sociedades. Efectivamente, tales explicaciones ignoran que la “cultura mundial” moderna es más que un mero conjunto de valores que operan de manera difusa en los sentimientos de los individuos, son más bien “un conjunto, compartido y vinculante, de reglas exógenas a cualquier sociedad dada, que están ubicadas, no sólo en los sentimientos de los individuos y de las élites, sino también en muchas instituciones mundiales (relaciones interestatales, organismos crediticios, organizaciones y definiciones de la élite cultural mundial, instituciones transnacionales, etc.).... Todo esto es más que un conjunto de actitudes: debe ser considerado mejor como una cultura mundial (world polity) que constituye y da soporte al sistema del estado-nación (nation-state system) en las más diversas partes del mundo llevando consigo las instituciones sociales de la modernidad”.

Más que como una entidad, el estado se entiende aquí como una forma de organización, enraizada y apoyada en una cultura mundial más amplia y no simplemente como un producto de los factores locales. Según Meyer, la autoridad que reclama

cualquier estado-nación dado, en especial en la periferia, es mucho más un reflejo del estado del sistema mundial, desarrollado a lo largo del tiempo, que de su propia complejidad o de su desarrollo social. Las reglas que legitiman el sistema del estado-nación están ubicadas fuera de las fronteras de cualquier estado-nación concreto. En consecuencia, “world polity” hace referencia no tanto a un estado de cosas en el sentido de “política inter-nacional”, cuanto al proceso de establecimiento mundial de una macrocultura regulativa racionalizadora en y a través de los Estados, que da por resultado, no la situación de heterogeneidad política mundial que sostenía Wallerstein, sino un panorama de convergencia o isomorfismo político en el que todos los estados nacionales, entre otros actores, muestran una estructura regulativa semejante con independencia de su papel en la economía mundial.

¿Cuáles son los mecanismos internos de la teoría que sustentan este proceso de difusión global de una cultura racionalizadora? Es inevitable pensar en una evocación de los planteamientos weberianos? Efectivamente, no es casual que el trabajo que Meyer escribe con Rowan en 1977, y que es considerado como uno de los trabajos originarios de la escuela neoinstitucionalista, destaque la idea weberiana de la legitimación como un tercer elemento que, junto a la eficacia y al control, determina la estructura de las organizaciones formales: “Al centrarse en la gestión de redes relacionales complejas y en el ejercicio de la coordinación y del control, las teorías dominantes han descuidado una fuente weberiana alternativa de las estructuras formales: la legitimación de las estructuras formales racionalizadas” Algunos de los elementos internos de las estructuras formales son expresión de importantes reglas institucionales, es decir, de expectativas institucionalizadas, que “funcionan como mitos altamente racionalizados”. Mitos como el universalismo (Parsons), el contrato (Spencer), la restitución (Durkheim), el conocimiento experto (Weber) y otros, al ser considerados apropiados, racionales y necesarios, son incorporados a las estructuras de las organizaciones que evitan, así, perder legitimidad en su actividad. En consecuencia,

las organizaciones resultan estructuradas por los fenómenos que existen en su entorno y se hacen “isomórficas” e interdependientes con éste. Las organizaciones reflejan, pues, la realidad externa socialmente construida. Meyer y Rowan formulan en una serie de proposiciones el proceso de cobertura de las organizaciones formales sobre la realidad institucional: A medida que en la actividad del trabajo social aparecen más reglas racionalizadas, surgen organizaciones formales que las incorporan (1); cuanto más se moderniza la sociedad, tanto más crece la estructura institucional racionalizada en determinados ámbitos y tanto más se multiplica el número de tales ámbitos (2); al incorporar los elementos racionalizados, las organizaciones aumentan su legitimidad, multiplican sus recursos y aseguran su capacidad de su supervivencia (3).

Ha sido oportuno desvelar aquí la raíz weberiana de Meyer en el análisis de las organizaciones pues a partir de ella la réplica a Wallerstein se transmuta en una novedosa apología de las estructuras estatales en la que la noción tradicional del estado experimenta a su vez una reinterpretación en el sentido de que es considerado “como una institución que es esencialmente cultural por naturaleza y que deriva de un proyecto racionalizador más amplio”. El estado es pensado como un marco organizativo que se añade a la vieja concepción de sociedad política. De esta manera la teoría de la “sociedad mundial” de Meyer no significa un abandono de la teoría del “sistema mundo” para volver a asumir en una nueva clave la vieja teoría de la modernización. En absoluto, pues frente al postulado del “desarrollo endógeno” que ésta defendía, Meyer propone y especifica los mecanismos exógenos por los que la “world polity” influye, esencialmente desde fuera, en la transformación isomórfica de las sociedades adoptando la forma organizativa del “estado-nación” como actor/agente principal. Adelantemos desde ahora el resultado: la sociedad mundial se concibe más bien como integrada por elementos culturales racionalizados y organizaciones de tipo asociativo que como un estado burocrático centralizado.

Pese a su condicionamiento temporal, el período inmediatamente precedente a la desregulación internacional, “The World Polity and the Authority of the Nation State” (1980) presenta una cultura mundial política, es decir, un conjunto de reglas políticas de ámbito mundial, localizadas y compartidas fuera de las fronteras de cualquier estado-nación, que definen la estructura formal del estado-nación como la modalidad de autoridad social corporativa de más alto grado de legitimación y sus objetivos específicos. A partir de esta primera formulación hay una serie de textos que desarrollan la nueva versión del estado y su interacción con la cultura política mundial. La idea básica es que las formas estructurales del estado occidental, tales como el ámbito territorial, el control sobre una población concreta, el monopolio de la violencia, la estructura constitucional...etc, no sólo perviven como formas históricas locales sino que han pasado a convertirse en criterios de la cultura mundial en relación con los cuales se configuran los nuevos estados (abandonando su condición colonial), se crea una opinión pública estatal mundial, se configuran los entes políticos internacionales, se genera una estratificación mundial de prestigio entre los países y, finalmente, los estados se constituyen en interlocutores privilegiados para las organizaciones privadas transnacionales. De esta suerte, los países periféricos adoptan la forma de estados-nación, dando primacía a los valores del sistema cultural global sobre los criterios localistas de tipo social, étnico o religioso. En consecuencia, la “world polity”, imponiendo su sistema legitimado de estado-nación, “quiebra muchas de las propiedades de la economía mundial integrada que contribuyó a crearla” Los actores del capital internacional pierden legitimación frente a los funcionarios estatales e internacionales, los cuales se constituyen en la élite portadora de legitimidad en las negociaciones económicas del espacio global. De esta suerte en el escenario mundial el estado es “un actor colectivo soberano constituido por individuos y grupos que persiguen intereses y relaciones cada vez más complejos”

Pero, a los ojos de Meyer, la forma del estado-nación no sólo se ha expandido espacialmente. El propio estado experimenta una expansión interna si no se lo considera en los meros términos de su organización, sino como un proyecto histórico, interno, de la sociedad occidental, de configuración de un actor colectivo que incorpora progresivamente las definiciones de la “vida buena”, de la justicia, que son producidas en los diferentes sectores parciales de tal sociedad, modificando así, y ampliando, su contenido cultural. El estado expande su autoridad y jurisdicción sobre nuevas áreas: los derechos individuales, la infancia, la mujer, las minorías étnicas, la economía, la sanidad, el medio ambiente, etc., incorporándolas a los textos constitucionales que, en definitiva, acaban por ser no sólo reglas técnicas, sino también, en el sentido cultural, ideologías. Desde esta perspectiva, la “world polity” juega el papel de ideal horizonte con arreglo al cual se constituyen isomórficamente actores relativamente semejantes en todos los países del globo.

¿Cuál es la fiabilidad de la teoría? Podría decirse que la explicación isomorfista utiliza un recurso, el propio isomorfismo, que frente a la lógica realista de Wallerstein aparece como arbitrario e infundado. Sin embargo, Meyer adopta como fundamento el modelo explicativo de G.H. Mead: la importancia constituyente del “otro generalizado” y la relevancia del control del modelo más amplio de la comunidad para la estructuración interna del “self”. Una situación isomórfica se genera gracias a la difusión de categorías culturales que cobran fuerza y velocidad cuando son teorizadas (theorized), es decir, desarrolladas y especificadas. “Theorizing is a strategy for making sense of the world”. El isomorfismo opera entre las dos partes: entre “el otro racionalizado” (rationalized other) y el “actor” (actor), construyendo al actor y a la realidad social. En consecuencia, hay una dialéctica entre la condición como “otro” (otherhood) y la condición como “actor” (actorhood) de resultas de la cual se genera la “sociedad mundial” (world society) que no es más que el espacio social que se origina de la configuración de la acción de los actores en

referencia constante a las pautas culturales institucionalizadas. “World polity” y “world society” acaban resultando equivalentes en la escuela neoinstitucionalista en el sentido de que son dos aspectos analíticos de un mismo proceso, de manera que la segunda resulta impensable sin la presencia de la primera. Ésta es el marco regulativo desde el que se constituye la posibilidad de la acción de los actores y de la realidad que ella genera. Que no se trata de un normativismo solapado se ve claramente en las frecuentes afirmaciones de que la estructura isomórfica moderna es una estructura que se impone desde fuera y tiene más de planeación inducida que de realización práctica, pero, a fin de cuentas, constituye el marco fuera del cual cualquier tipo de actividad se ve deslegitimada.

Como otherhood la “worldpolity” se compone de consultores, no de actores. “Propongo que retornemos a Mead (1934): el mundo social está compuesto por actores, pero también por “otros que aconsejan a los actores lo que hay que hacer. En el mundo moderno los actores están racionalizados, y los “otros” son quienes hablan en nombre de los ideales racionalizados de la verdad científica, del derecho y del orden moral universales y aplican estas consideraciones a los intereses y necesidades específicos de los actores”. Producen discurso acerca de lo que los actores deben perseguir y hacer. La world polity se compone, pues, de formas organizativas (asociaciones inter- y no-gubernamentales), de comunidades científicas y profesionales que definen problemas y soluciones más o menos consensuales, y también de estados-nación que, dentro del sistema mundial de prestigio, ofrecen modelos teóricos y prácticos altamente racionalizados sobre educación, ciencia, bienestar, sanidad, derechos humanos, medio ambiente, economía, etc.

En la otra dimensión, la dimensión de la actorhood, Meyer presenta una definición fenomenológica del actor. “El “actor” moderno es una construcción histórica y cultural...Consideramos la condición de actor de los individuos, de las organizaciones y de los estados nacionales como un elaborado sistema de *agencia* social que tiene una larga y

continua evolución religiosa y postreligiosa”. Es un agente revestido de autoridad (authorized agent) y esa capacidad de ser agencia autorizada constituye un rasgo esencial de lo que la moderna teoría sociológica entiende por “actor. Como producto del proceso de racionalización del mundo natural en términos científicos y del universo de la religión en términos jurídicos y éticos “el actor propiamente moderno adquiere la responsabilidad de actuar como agente de la ley natural y moral. De otro modo se arriesga a caer en la incompetencia o en la corrupción”. En el mundo moderno legitima solamente la intervención de actores capaces de actuar con competencia y probidad. El “actor” moderno responde al sistema de acción legitimada (agency system) que es fruto de la historia religiosa y jurídica de Occidente y característico del modelo liberal protestante y angloamericano que se extendió tras la Segunda Guerra Mundial. Individuos, organizaciones y el estado-nación desempeñan su función de agentes dentro de este marco de fórmulas racionalizadas.

Hay características comunes que se producen en los actores en sus respectivos niveles. En concreto, en los nuevos estados-nación, se observan isomorfismos mediante procesos redefinición de su identidad como estados, adoptando modelos externos de políticas públicas y legitimando unidades subnacionales según modelos externos. Como consecuencia de una cultura mundial universalista, los países nuevos se configuran como actores racionalizados y muestran los rasgos característicos del estado-nación racional: fronteras, población, soberanía, autodeterminación, derechos humanos, sistemas legales, etc. Sin embargo, por haber sido modelados de acuerdo con una cultura externa, muestran “desacoplamientos” estructurales entre los modelos importados y las pautas culturales autóctonas. Pero, al mismo tiempo, pueden experimentar procesos de estructuración expansiva desarrollando formas organizativas nuevas: burocracias, agendas, planes de desarrollo, etc.

Definitivamente, la relevancia de la forma de estado-nación en el pensamiento

neo-institucionalista, no impide que el concepto de “sociedad mundial” aparezca como un nuevo nivel emergente (“world level”), que se configura como una cultura sin estado (stateless polity”) integrada por modelos preponderantemente cognitivos. “La sociedad mundial se compone principalmente de lo que, siguiendo a Mead (1934) cabe llamar “otros racionalizados”, elementos sociales tales como las ciencias y las profesiones (para los que el término “actor” parece difícilmente apropiado) que aconsejan al estado-nación y a otros actores acerca de su respectivas naturalezas, objetivos, tecnologías, etc.. Otros racionalizados existen ahora por doquier, en una masiva variedad de asociaciones internacionales y comunidades epistémicos que generan verdaderos ríos de discurso universalista, científico y profesional”, cultura instrumental que se traduce en isomorfismos inesperados en las subunidades de los actores, en un mayor grado de estructuración de las mismas, en el desacoplamiento local de objetivos universales y culturas locales, y en la búsqueda constante de reformas por la asincronía entre la velocidad de expansión de los modelos y el ritmo de su ejecución.

La “sociedad global” con la que Meyer replica al “sistema mundo” de Wallerstein, comparte con éste la existencia de un nivel global de interacción, pero corrige su fuerte economicismo, aporta un mecanismo más claro en el funcionamiento interno de la teoría (el fenomenológico), y asigna una función más específica a las estructuras políticas corrigiendo la “incertidumbre” del análisis político de Wallerstein. Sin embargo, aunque ambos afirman la presencia empírica de un nivel global, el término “sociedad” resulta soslayado en Wallerstein y Meyer parece poner el acento más en la dimensión global. Efectivamente, apenas existe en este último un intento de enriquecer la “world polity” con una teorización que legitimen su sustitución por el termino de “world society” en plena madurez de su teoría a pesar de sus acertadas recurrencias a los aspectos comunicativos de la teoría de Mead. Ese será el intento de la propuesta de Niklas Luhmann.

III. La sociedad mundial como sociedad en N. Luhmann

Mientras que Meyer desarrolla inductivamente su concepto de “world society” a partir del ingente despliegue empírico de su escuela, Niklas Luhmann adopta para la construcción de la “Weltgesellschaft” el plano de la pura reflexión teórica y como culminación de su teoría de la sociedad. El desarrollo de una teoría de la “sociedad”, “el concepto más difícil que la sociología ha heredado del pasado” constituye el eje de la biografía intelectual de Luhmann. “Cuando me aceptaron en la Facultad de Sociología de la Universidad de Bielefeld, fundada en 1969, me vi enfrentado al ruego de que nombrase proyectos de investigación en los que estuviera trabajando. Mi proyecto se llamaba entonces, y desde entonces: Teoría de la Sociedad. Duración: 30 años. Costes: ninguno”. El dilatado argumento que recorre este programa se apoya en dos pilares fundamentales: la tesis inicial del cambio en la semántica de la sociedad (final de la Ilustración) y el hecho de la modificación estructural de la sociedad moderna (teoría de la diferenciación funcional). Su derrotero lógico comienza en la abolición del sujeto individual y de elementos parciales de la sociedad como unidad explicativa, pasa a sostener una sociología que se entiende como Teoría de los sistemas sociales, para desembocar en una Teoría de la Sociedad que entiende a ésta como un tipo específico de sistema social y culminar, finalmente, con la afirmación de la imposibilidad de hablar de sociedad sino en términos de “sociedad mundial”. Cualesquiera modificaciones en la Teoría de Sistemas, el paso a la autopoiesis, por ejemplo, son transiciones metodológicas que acompañan el curso del argumento principal.

En efecto, la teoría de la sociedad mundial se formula en Luhmann antes de la transición al modelo autopoiético y se deriva directamente de su primer intento de plantear una nueva teoría de la sociedad. En éste texto Luhmann comienza abordando la evolución de la comprensión de la sociedad desde la

Antigüedad para señalar cómo la semántica de la sociedad reflejaba los cambios estructurales que ésta experimentaba: la forma arquetípica de la koinonía griega fue sustituida por la *comunitas* medieval. Ésta lo fue por la *societas* de la Edad Moderna que, a su vez, sería desplazada por la idea de la sociedad burguesa. Paralelamente, estas imágenes de la totalidad colectiva encontraron su autodescripción a través de la primacía explicativa, sucesiva o alternativa, de algún elemento parcial (el derecho natural, la política, la economía) que simbolizaba la unidad del todo, hasta que se produjo la diferenciación de los saberes. Según Luhmann, entre las ciencias que se referían a la política y las ciencias que se referían a lo social, la sociología, nacida demasiado pronto, no ha podido encontrar todavía un concepto de sociedad que sea englobante y evite la problematización y explicación de la totalidad mediante problematizaciones parciales. “Sólo en la segunda mitad de este siglo (el siglo XX, J.A.) parece que están apareciendo, sobre una teoría recién desarrollada del sistema social, planteamientos conceptuales nuevos que ofrecen, al menos por vez primera, la posibilidad de reconstruir el problema fundamental de la vieja tradición europea, es decir, el problema de cómo la sociedad, como un sistema social entre otros, pueda ser al mismo tiempo la totalidad englobante”. Pensar la sociedad como sistema social implica que la sociedad ya no va a ser definida desde lo político ni desde lo económico, sino desde un grado superior de abstracción, desde su carácter de sistema social de los sistemas sociales que sirve de condición de la posibilidad de otros sistemas sociales. Se cancela así la idea de la sociedad, como aquel sistema que es autosuficiente, como un todo autárquico en el sentido de independiente para la satisfacción de necesidades, y se busca una nueva base conceptual desde la que sea posible pensar en sistemas sociales mutuamente referidos y referidos al sistema de la sociedad.. Por tanto, Luhmann está postulando la sustitución del modelo “todo/parte” que concibe una acumulación quasi-física de sistemas concretos configurando un todo, por otro modelo que permita situar los sistemas en un espacio

relacional. Este será el modelo de análisis pre-autopoiético “sistema/ ambiente”. De esta manera las sociedades ya no se compondrán de personas, o de meros roles o interacciones, ni su unidad será explicada por elementos del derecho, de la política, de la economía, de los valores, etc, sino de manera más abstracta mediante conceptos como, función, estructura, proceso, información o complejidad, que en cuenta de la variedad de procesos que la constituyen.

Expresando de una manera sintética este marco pre-autopoiético de sistema-ambiente-mundo cabe decir que el mundo se entiende como el horizonte de lo posible y de lo esperable, los sistemas se entienden como segmentos del mundo, de menor complejidad que éste, y su relación con el mismo puede describirse como selectividad en un ambiente, como mecanismo que reduce la complejidad de éste, es decir, selecciona entre su pluralidad de estados posibles aquel que hace posible la compatibilidad con el mismo de modo que el sistema incrementa su complejidad interna, es decir sus posibilidades de acción. La identidad del sistema se constituye por su forma de selección. Luhmann define desde esta base su concepto de sociedad: “La sociedad se caracteriza por el hecho de que su selectividad hace posible la selectividad de los otros sistemas sociales”.

El viejo modelo “todo/parte” daba cuenta también de este hecho a través del elemento predominante en la sociedad: en la *societas civilis* la unidad del todo se explicaba por la estructuras de la dominación política; en la sociedad burguesa esta unidad se explicaba acudiendo al dictado de la economía canalizado en la representación democrática e incluso en la sociedad contemporánea se recurre al consenso de valores como explicación de la unidad. La explicación se debía, según Luhmann, al grado insuficiente de diferenciación de tales sociedades. Hoy el concepto de sociedad ha de definirse desde la estructura altamente compleja de las sociedades actuales, las cuales se caracterizan por una enorme diferenciación funcional donde los subsistemas presentan un alto grado de diferenciación funcional y mantienen una

gran indiferencia entre ellos. Las sociedades diferenciadas funcionalmente aportan una continua sobreproducción de posibilidades que el viejo modelo todo/parte” es incapaz de explicar. “En cualquier caso, la unidad de la sociedad no puede entenderse más como unidad de una meta o de una última instancia. En definitiva, no es más que la regulación de una relación de la complejidad correspondiente entre un gran número de sistemas sociales que constituyen unos para otros un ambiente societal”.



Casi tres décadas más tarde Luhmann insiste en la necesidad de mantener un concepto de sociedad, como concepto altamente abstracto, para evitar los bloqueos epistemológicos que se generan desde cuatro maneras de entender la sociedad que predominan hoy:”1) que una sociedad se compone de personas concretas y de las relaciones entre las personas; 2) que, en consecuencia, la sociedad se constituye o se integra mediante el consenso de las personas a través de la concordancia de sus opiniones y la complementaridad de sus metas; 3) que las sociedades son unidades regionales, limitadas territorialmente; 4) y que por tanto, las sociedades pueden ser observadas desde fuera como grupos de personas o como territorios”. La propuesta de Luhmann será un concepto de sociedad radicalmente antihumanista (no

compuesta por humanos J.A.)” y radicalmente antirregionalista (no identificada por límites territoriales, J.A.) que se verá formulada en numerosas expresiones del tipo de “sistema que abarca a los demás sistemas parciales”, “sistema más abarcante” etc.

Parsons había definido la sociedad como “sistema social del más alto rango” que establece un nivel tal de orden que dentro del sistema de una sociedad encuentran un desarrollo relativamente pleno y estable todas las estructuras y procesos y que así cumplía la vieja idea autárquica aristotélica. Justamente esa idea autárquica de sociedad, a pesar de su impresionante aparato analítico funcionalista, le impidió llevó a formular su teoría de las sociedades modernas como *The System of Modern Societies*” y no como *World Society*”. Luhmann realiza la transición desde ese mismo punto: “El viejo modelo europeo de sociedad.... es demasiado simple y fracasa justamente cuando se intenta concebir esa sociedad como sociedad mundial...Podría ser que no pudiéramos percibir, y en consecuencia, tampoco pudiéramos realizar la sociedad mundial surgida en los tiempos recientes porque la hemos esperado bajo categorías falsas, como por ejemplo, bajo la idea de un imperio mundial” ¿Cómo entender esta sociedad mundial? ¿Cuáles son sus premisas?

Una premisa factica es el nuevo fenómeno histórico de la posibilidad de una real interacción de ámbito mundial: “Por primera vez las cinco partes del mundo constituyen juntas un espacio teatral. La interacción mundial es posible en la medida en que se puedan encontrar socios, en el sentido de la interacción, entre todos los hombres sin que las fronteras de la sociedad lo impidan”. Pero hay una premisa teórica decisiva para hablar de sociedad mundial: el problema de la sociedad mundial como estructura interactiva no es el de su posibilidad técnica, ni siquiera el hecho de la comunicación (hasta aquí llegan las ideas de la globalización), sino el de la consolidación de la esperabilidad de las expectativas, de un horizonte de esperabilidad.

La sociedad mundial no se constituye porque más y más personas entren en

contacto a pesar de la distancia espacial.. Stichweh se ha referido a este propósito a la hipótesis luhmaniana del “así sucesivamente” (und-so-weiter Hypothese)., el hecho de que en cada interacción se produzca una referencia hacia otros contactos de los actores y esto abra la posibilidad de otras relaciones en el ámbito mundial que se integran en la dinámica de la interacción constituyendo un horizonte unificado que da soporte a la constitución de expectativas de cada sujeto respecto de las expectativas de los demás sujetos. Un horizonte mundial unificado significa que puede esperarse no sólo la coincidencia del horizonte de expectativas de los otros con el propio, sino también puede esperarse que los otros esperan que su horizonte es idéntico al de los demás.

¿Qué tipo de expectativas se consolidarán en ese horizonte logrando la integración del sistema? ¿Expectativas cognitivas que tienden al aprendizaje? Éstas serían las propias de los sistemas de la economía, de la ciencia y de la técnica ¿O predominarán las expectativas normativas como en la vieja tradición europea? La concepción ético-política de sociedad en esta tradición se debía a que la evolución social se había asentado sobre mecanismos normativos tales como símbolos, religión, derecho y política. No es probable que las posibilidades de éxito de la sociedad mundial vayan a fundarse sobre las bases tradicionales de las antiguas sociedades. En cambio, la problemática mundial actual está definida en términos de la economía, la ciencia y la técnica que descansan sobre un estilo cognitivo de expectativas, las cuales absorben los riesgos de frustración no a través de la persistencia, como las normativas, sino a través de estrategias de aprendizaje. Son más difíciles de institucionalizar porque no implican de entrada la manera en que el sujeto ha de modificar su estrategia en caso de frustración. Requieren la presencia de abundantes recursos y de posibilidades de sustitución. Pero la abundancia de recursos disponibles facilitan una orientación de estilo cognitivo. Luhmann no cree que la normatividad política propia de un imperio pueda ofrecer soluciones suficientes a la complejidad global, ni tampoco la

normatividad jurídica. Resulta arcaico pensar la sociedad mundial como un “sistema internacional”, apoyado en la “primacía de lo político”. Sin embargo, el universo de mercados y organizaciones están produciendo constantemente soluciones estandarizadas para los problemas globales. No obstante, Luhmann no arriesga una opinión definitiva sobre una estabilización del sistema de la sociedad mundial mediante mecanismos cognitivos.

En apoyo de la plausibilidad de la hipótesis de la integración cognitiva de la sociedad mundial Luhmann aduce argumentos derivados del principio de la diferenciación funcional de la sociedad moderna. Uno de ellos afirma que la función de reducción de complejidad del sistema proporciona a los sistemas parciales reducciones que éstos no pueden realizar por sí mismos, lo que equivale a decir que les ofrece muchas más posibilidades de reducción en forma de equivalentes funcionales integrativos: mercados, confianza, formas de aseguramiento de la paz, etc., de suerte que el derecho y la política centralizada representan también una posibilidad integrativa, ciertamente, pero sólo una. En consecuencia, “es posible que la consolidación de la sociedad mundial requiera también otras vías como la de la realización de las condiciones, a nivel de la sociedad global, de institucionalización del aprendizaje cognitivo”.

Definitivamente, la propia lógica de la diferenciación hace saltar los límites del modelo de sociedad nacional porque pone en cuestión la institucionalización de fronteras unitarias para todos los sistemas parciales. La actividad en los sistemas parciales se realiza más allá de esos límites. “Cada uno de los sistemas parciales exigen fronteras diferentes no sólo para ellos mismos sino para la sociedad...ya no se puede suponer más que las fronteras societales entre personas pertenecientes y no pertenecientes siguen siendo las mismas si de la actividad política se pasa a la correspondencia científica, a las transacciones económicas... Este tipo de acción requiere sus respectivos espacios de experiencia y de acción conjuntas que ya no

son simbolizables mediante fronteras territoriales fijas sobre el globo terráqueo. Con esto la unidad de una sociedad que encierre todas las funciones sólo es posible en forma de sociedad mundial”.

Veinticinco años más tarde, tras la transición al modelo autopoiético, Luhmann utiliza esta misma imagen que bagateliza los límites territoriales: “El término “internacional” ya no se refiere a la relación entre dos (o más) naciones sino a los problemas políticos y económicos del sistema global. A fin de cuentas, la ciencia no está diferenciada en ciencias regionales, étnicas o culturales, sino en disciplinas y en áreas de conocimiento”. Pero, correspondientemente, bagateliza también la semántica de una sociedad que se diferenciaba por el principio de la estratificación y la jerarquía y perseguía el “proyecto incompleto” (Habermas) de la semejanza de condiciones de vida y de la solidaridad. “La semejanza de las condiciones de vida se opone a la estratificación como la unidad se opone a la diferenciación.... En las postrimerías del siglo XX hemos de aprender esta lección. Es vano intentar utilizar los vocabularios residuales de una tradición cuya ambición fue definir la unidad, e incluso la esencia, de lo social. Nuestro problema es definir la diferencia y marcar un espacio desde el que podamos observar la emergencia del orden y del desorden...hemos de conformarnos, de una vez por todas, con una sociedad sin felicidad humana, sin solidaridad y sin semejanza de condiciones de vida. Carece de sentido insistir en estas aspiraciones de revitalizar o suplementar la lista renovando viejos nombres tales como sociedad civil o comunidad.”. “La relación predominante ya no es, desde hace tiempo, la jerárquica sino la de inclusión o exclusión; y esto tiene que ver no con la estratificación sino con la diferenciación funcional”.

Luhmann califica aquí la sociedad mundial como una “sociedad policéntrica multicontextual” que genera efectos estructurales en los sistemas funcionales que no son compatibles entre sí. La ciencia, por ejemplo, no aporta conocimiento al poder, sino incertidumbre y riesgo ante las decisiones.

Lo mismo sucede en las comparaciones entre países. Si se pretende observar la evolución de la sociedad en estos aspectos es preciso pensar en un sistema social como sociedad mundial., pues las sociedades estratificadas pensaron la diferenciación funcional sólo a nivel de los roles y no en términos de la diferenciación esencial del sistema societal como tal. Ante los problemas sociales actuales “hemos de elegir, por un lado, mantener la noción de homeostasis con el propósito de aumentar la integración (felicidad, solidaridad, etc.) o , por otro, ver los problemas como un problema de complejidad (contingencia, opacidad, riesgo, etc.) producido por la diferenciación La primera opción nos conducirá a aceptar un concepto regional de sociedad como marco de las mejoras, la segunda recomendaría partir de un concepto de sociedad mundial para definir los problemas que las regiones han de resolver a través de la política u otros medios”. Justo aquí se hace explícito una vez más el lugar que ocupan los estados nacionales en la teoría luhmaniana de la sociedad mundial. La diferenciación funcional no excluye la diferenciación segmentaria, es compatible con la misma, pero le otorga un lugar subordinado. Pero esta diferenciación del sistema político en estados territoriales o nacionales los convierte en unidades segmentarias de aplicación y descentralización de soluciones.

Llegados hasta aquí, lo que Luhmann pretende con su versión de la sociedad mundial es trasladar a un nivel global una noción de sociedad cuyas fronteras han sido traspasadas desde hace tiempo. Pero esto implica reasumir la vieja concepción en una nueva semántica y formular una nueva lógica teórica que dé cuenta de las nuevas formas. “La modernidad de la sociedad no reside en sus características sino en sus formas, es decir en las distinciones que usa para sus operaciones comunicativas”. En este sentido su reflexión supera otros planteamientos anteriores por asignar a los flujos económicos y a los fenómenos políticos un lugar claro en la estructura de la teoría, fuera del concepto tradicional de sociedad, a la vez que destaca como problema teórico central el problema de la integración o estabilización de la sociedad mundial, que como se ha visto, tiene una

dimensión sustantiva (el predominio de las expectativas cognitivas) y otra dimensión de índole teórica: la mayor capacidad de asunción y tratamiento de las diferencias en su teoría de los sistemas sociales.

Como conclusión

Decir desde Rostov hasta Luhmann, no es más que señalar el movimiento iniciado apenas hace medio siglo por los estados/sociedades nacionales modernos hacia el exterior de sus límites. La teoría originaria en que se formuló diversamente la expectativa de que era posible un macroespacio que reflejase en sus rasgos estructurales la autoimagen de las sociedades modernas no se mostró fácilmente realizable. Entretanto, las sociedades avanzadas se han visto confrontadas con los aspectos y efectos no pretendidos de los procesos que habían construido su propia modernidad y que ahora ponían en cuestión la validez del modelo a exportar. En el curso de la expansión mundial importantes elementos constitutivos de las asentadas sociedades se soltaron y cobraron autonomía propia y se generó un espacio en el que surgieron acontecimientos y procesos que ya no eran atribuibles a aquellas sociedades. El sueño del etnomundo occidental pasó convertirse en el estupor ante un universo policentrico real ante el cual la teoría social canónica se muestra insuficiente y, acaso, inadecuada. Las presentes páginas son un intento limitado de acercamiento a este nuevo panorama. Limitado porque habría que incluir necesariamente nombres como el suizo Peter Heinz, un contemporáneo de los teóricos de la dependencia, y su teoría propia de la “sociedad mundial”, así como a colaboradores renombrados de N. Luhmann, como Rudolf Stichweh y otros.



La opinión pública, entre el sistema político y el sistema de medios. Contraste analítico entre Habermas y Luhmann

Mariano Fernández Constantinides

Introducción

La opinión pública no es un hecho consumado. Aunque es un fenómeno constitutivo de las democracias modernas (Gäti, 2007; Rosanvallon, 2007), desde el punto de vista de su ocurrencia periódica resulta, en cambio, un fenómeno circunscripto y emergente, que solo se torna perceptible por la interacción de, al menos, tres instancias: el sistema político, el sistema de medios y la figura del “público”. Si en su génesis funcionó como una institución (invisible) de la que emanaba el fundamento de una legitimidad exterior al aparato de gobierno en el decline de los regímenes absolutistas (Baker, 1987), en la era contemporánea se trata, más bien, de una tecnología social de producción de lo colectivo (o sea, de generalización social) que, por lo tanto, depende, para su existencia, de medios de producción (las encuestas) y de superficies de emergencia (los soportes mediáticos).

Frente a la evidencia de la imbricación entre el fenómeno de la opinión pública y las instituciones mediáticas se abre un abanico de problemas empíricos y conceptuales que afectan tanto a la teoría sociológica, a la teoría política como a las teorías sobre los medios de comunicación. El objetivo de este trabajo es —en lo que puede considerarse una opción de método— comparar cómo abordan este problema dos autores paradigmáticos de la teoría social contemporánea, Jürgen Habermas y Niklas Luhmann. Nos proponemos reordenar las teorías respectivas alrededor de una serie de tópicos comunes para poner en discusión el lugar que se le asigna a los medios de comunicación de masas con relación a la “administración”, “emergencia”, “manipulación”, “mediación”, “producción” de la opinión pública.

Más allá de la dificultad natural que entraña la lectura y la comprensión de dos teorías tan complejamente elaboradas como las de Habermas y Luhmann, existe una dificultad añadida, derivada de un hecho común a cualquier intento por elaborar una teoría social: ese intento supone, necesariamente, la creación o recreación de términos, casi puede decirse la invención de un lenguaje. Contrastar a Luhmann y Habermas obliga, pues, en cierto nivel, a producir un ejercicio de traducción y a combatir el riesgo de quedar atrapado por sus terminologías, de ser hablado por ellas. Pero si la comparación no es, incluso a pesar de esto, impertinente, es porque se trata de dos teorías que discuten entre sí y que asumen ciertos postulados compartidos: la imposibilidad de pensar “la sociedad” como una totalidad organizada, jerárquicamente, desde el centro de un poder político administrativo; sobre el estatus funcionalmente diferenciado y descentrado de esa sociedad; sobre la función específica del sistema político como único ámbito en que pueden tomarse decisiones colectivamente vinculantes. Ambos comparten entonces una concepción de la democracia “que no puede operar ya con el concepto de un todo social centrado en el Estado” (Habermas, 2005).

1. Habermas: el espacio de la opinión pública y la resistencia al influjo mediático

El problema de la opinión pública se sitúa, en Habermas, en primer lugar, en el marco de una teoría de la democracia que entiende a la *publicidad política* “como la sustancia de las condiciones comunicativas bajo las que puede realizarse una formación discursiva de la voluntad y de la opinión de un público compuesto por los ciudadanos de un estado”. Esta teoría de la ética discursiva confía en la utilización de la “fuerza productiva de la comunicación”, y en este punto asume dos exigencias. Primero, demostrar que los temas conflictivos pueden ser regulados racionalmente, y segundo, que el medio de las argumentaciones y negociaciones públicas es el apropiado para esta formación racional de la voluntad.

Estas referencias básicas orientan la problematización del fenómeno de la opinión pública, que puede ser reconstruido, creemos, diferenciando dos niveles:

-*un nivel topográfico*: tanto en un sentido de ubicación en el espacio social como de flujo entre los subespacios informales ligados a la sociedad civil.

-*un nivel funcional*: ya que la opinión pública no es concebida como un hecho meramente fáctico, sino como una solución potencial al acceso desde los subsistemas funcionales hacia el aparato político en los procesos de tematización pública de problemas sociales.

Ambos niveles, diferenciados analíticamente, están empíricamente superpuestos: la función de la opinión pública solo puede cumplirse por el modo en que se produce el flujo comunicacional desde los reductos íntimos, familiares, no públicos y espontáneos del mundo de la vida a los espacios institucionales y regulados, sometidos a presiones funcionales.

En esta perspectiva los medios quedan afectados por los dos niveles que hemos diferenciado. Topográficamente, podrán ser concebidos como instancias intermediarias cuyo efecto más notorio es una *doble abstracción del espacio público* político: al separar las estructuras espaciales de las interacciones interpersonales (precisamente porque es posible interactuar en ausencia) desconecta los problemas de los contextos vitales y concretos de la comunicación, por un lado; e instaura la figura de un público de anónimos, por el otro. Funcionalmente, los medios operan como instituciones que ejercen presión selectiva sobre los temas que pueden llegar a entrar al espacio público.

Si hubiera que definir una función básica del espacio de la opinión pública para Habermas, ese sería el del “descubrimiento y la resolución de problemas” y no el de servir de operación reductora de riesgos en función de la toma de decisiones. Esto explica que, mientras empíricamente el autor asume que la estructura de la publicidad (política o de otro tipo) se encuentra dominada por los medios de masas, idealmente los medios deberían ser

una instancia postrera en un flujo de comunicación, cuya fuente es la formación de la opinión pública y su destino, la actividad legislativa que puede transformarse en poder utilizable administrativamente.

Es decir, el flujo comunicativo se inicia en los espacios públicos autónomos con sede en la sociedad civil, en ese espacio se consolidan las estructuras comunicativas de la opinión pública, que funcionan como “una vasta red de sensores” que reaccionan a situaciones problemáticas que afectan al conjunto de la sociedad. Pero esa opinión no se traduce necesariamente en poder (es decir, en la capacidad de tomar decisiones colectivamente vinculantes, función que le corresponde al sistema político):

Los discursos no funcionan como lo hace la dominación. Generan un poder comunicativo que no sustituye al poder administrativo, sino que únicamente puede influir sobre él. Este influjo se restringe al suministro y a la sustracción de legitimación. El poder comunicativo no puede sustituir a la específica lógica sistémica de las burocracias públicas. Más bien, influye sobre ellas “al modo de un asedio” (Habermas, 2006).

De modo que la opinión pública no “actúa”, no “manda”, sino que tiene por función “dirigir el uso del poder administrativo en una determinada dirección”. Así, la opinión pública encuentra en la teoría de la democracia de Habermas un lugar coherente con el supuesto de una sociedad descentrada, funcionalmente especificada, que diferencia para sí ese espacio para “la percepción, identificación y tratamiento de problemas concernientes a la sociedad global”.

Si se retoma la figura del “flujo de comunicación”, el espacio de la opinión pública se inscribe en lo que Habermas llama “espacios públicos informales”, es decir, espacios no regulados por principios de exclusión. Ese espacio es el que tiene como soporte al público que forman los ciudadanos. Habermas habla (tomando el concepto de Nancy Fraser) de “públicos débiles”, como aquellos cuya práctica deliberativa consiste en producir opinión, pero que no están en

condiciones de tomar decisiones. Si bien no dedica mucho espacio a esclarecer esta noción de público en tanto asociación o agrupamiento, es posible afirmar que se trata de una figura que no tiene una identidad definida en términos de pertenencia colectiva a un sector o clase, o que pueda definirse por medio de indicadores socio demográficos. Pero tampoco puede equipararse a un colectivo jurídico formal como el de los “ciudadanos”. Más bien, habría que pensarlo como una *proyección de la teoría* que puede encontrar referentes empíricos: se trata de una entidad dotada de sociabilidad, con capacidad de deliberación interna, que existe bajo una forma reflexiva (o sea, que puede autoimaginarse y hacer una presentación de sí frente a otros colectivos). Lo que dinamiza a este público es su disposición y capacidad de traducir sus preocupaciones en demandas, y esto en tanto y en cuanto pueda ser capaz de tematizar problemáticas que conciernen a la sociedad global. Este público así definido es condición de posibilidad para que las opiniones diseminadas en el espacio público plural adquieran el estatus de opinión pública y, al mismo tiempo, es una fuente de legitimidad, o instancia de contraste obligado para definir la trascendencia colectiva de los temas:

Lo que convierte a esas opiniones así agavilladas en opinión pública es la forma como se producen y el amplio asentimiento por el que vienen sustentadas. Una opinión pública no es representativa en el sentido estadístico del término. No es un agregado de opiniones individuales que se hayan manifestado privadamente o sobre las que se haya encuestado privadamente a los individuos; en este sentido no debe confundirse con los resultados de los sondeos de opinión. Las encuestas solo proporcionan un cierto reflejo [...] de la “opinión pública” cuando a la encuesta le ha precedido ya en un espacio público movilizado la formación de una opinión específicamente ligada a un tema (2005)

De lo cual se desprenden dos conclusiones: primero, que el valor de una

encuesta que pretende reflejar la opinión pública depende del proceso social previo que la avala o la invalida, lo cual es plausible pero inverificable; aún más: una encuesta que induzca la tematización de un problema bien puede funcionar como disparador de discusiones en el seno de los espacios públicos informales.

En segundo lugar, que lo que se entiende por “público” no emerge disociado de estructuras colectivas previas. Más bien, es en ellas donde encuentra la posibilidad de su estabilidad en el tiempo. De modo que el espacio público es una red plural que se despliega a lo largo y a lo ancho de toda la sociedad. Estrictamente, Habermas habla de un “espacio público pluralista”, a su vez conformado por “espacios públicos organizados en el interior de distintas asociaciones”. El espacio público así formado constituye un “complejo salvaje”, anclado en la sociedad civil y enraizado en el mundo de la vida, que no se deja organizar en conjunto (Habermas, 2005); de otro modo, se trata de “un sistema de avisos con sensores no especializados, pero que despliegan su capacidad perceptiva a lo largo y ancho de toda la sociedad” (2005). La exigencia normativa que recae sobre este espacio así descrito no se limita, para Habermas, a la identificación de los problemas sino (y especialmente) a su correcta tematización, interpretación y dramatización “de suerte que puedan ser asumidos y elaborados por el complejo parlamentario”.

Es precisamente en ese pasaje entre el espacio público político informal y el sistema parlamentario, administrativo y político que encuentra su lugar el sistema de medios de comunicación con relación al fenómeno de la opinión pública. Esta última, como ya lo mencionamos, ha perdido según Habermas la sustancialidad y la centralidad que supo ocupar en la teoría del Estado de Derecho como ficción necesaria que institucionaliza el lugar del público sin poder definir, por la lógica misma de la abstracción jurídica, lugares asignados y comportamientos específicos.

En la sociedad contemporánea, la opinión pública es un “fenómeno tan elemental como

la acción, el actor, el grupo, o el colectivo” (2005: 440), es decir, debe formar parte de los conceptos tradicionales de la sociología, aunque no se deje asimilar o identificar con ellos debido a su estatus singular: *no es una institución, no es una organización, no es un sistema*. En cambio, puede describirse “como una red para la comunicación de contenidos y toma de postura, es decir, de opiniones”.

Es importante notar (ya que Habermas no lo hace aunque parece ser consciente de este aspecto) que *la opinión pública no puede definirse en términos referenciales sino por analogía*. Habermas pretende atribuirle una consistencia sociológica al concebirla como un proceso de intercambios comunicativos que, en este aspecto, se superpone con el mundo de la vida, ya que “también el espacio de la opinión pública se reproduce a través de la acción comunicativa, para la que basta con dominar un lenguaje natural y se ajusta a la inteligibilidad general de la práctica comunicativa cotidiana” (2005).

Ahora bien, ¿cómo hacer para superar los límites de los subespacios del mundo de la vida en los que los ciudadanos, en tanto que *miembros de la sociedad*, problematizan su existencia? Habermas describe dos instancias que permiten trascender esa “estructura espacial de encuentros simples y episódicos”. En primer lugar, asambleas, actos, exhibiciones, foros, etc., *topos* que permanecen asociados a la relación con un público de pesentes. En segundo lugar, los medios de masas (2005).

En este punto, la necesidad de trascender los límites de los espacios de interacción directa encuentra, a un mismo tiempo, una solución y un problema, aunque en los términos de Habermas tal vez convendría pensar que se trata de una fatalidad (resultado de la conformación de un poder sistémico) a la que hay que adaptarse y frente a la cual hay que desplegar estrategias de compensación y de resistencia. El problema, dicho rápidamente, es que a medida que los medios operan como intermediarios entre los espacios públicos autónomos, “tanto más clara se vuelve la abstracción que el espacio de la opinión pública comporta, pues no consiste

sino en una generalización de la estructura espacial de las interacciones simples” (2005).

Esto impone exigencias para compensar la desconexión del contexto y el contacto con ausentes anónimos. Esto impacta, en principio, en las precondiciones discursivas necesarias una vez que el espacio público se generaliza y se vuelve abstracto: por un lado, *desdiferenciación*, en tanto hay que suponer, en la instancia de recepción, un público de *legos*; e *intelectualización*, debido a la desconexión que se produce respecto de las obligaciones concretas de la acción.

El espacio de la opinión pública así constituido aparece dominado por los medios de comunicación de masas, es sometido a observación por las instituciones especializadas en estudios de mercado y en estudios de opinión y queda invadido por el trabajo publicitario, la propaganda y la labor de captación de los partidos políticos y de las asociaciones (2005). Existe, en este sentido, una desigual capacidad de “influir” sobre el sistema político y orientar o reorientar la toma de decisiones entre las agrupaciones de la sociedad civil y los medios e instituciones satélites. Esa desigualdad caracteriza al espacio de la opinión pública en las sociedades contemporáneas, ya que, en definitiva, allí se lucha por formar y ejercer influencia. El problema de fondo, aquí, es quién puede poner los temas en el orden del día y determinar la dirección de las corrientes de comunicación, lo que los estudios de sociología de la comunicación denominan “la agenda setting”.

Así, el tema que nos interesa —el del lugar y la función de los medios con relación a la esfera de la opinión pública— queda incluido para Habermas en un problema más amplio: *cómo las asociaciones de la sociedad civil pueden ejercer un influjo sobre el sistema político teniendo que influir, a su vez, sobre un espacio público dominado por los medios de comunicación*. El postulado, en este caso, es que “en las sociedades complejas el espacio de la opinión pública constituye una estructura intermediaria que establece mediación entre el sistema político, por un lado, y los sectores privados del mundo de la vida y los sistemas de acción funcionalmente

especificados por el otro”. Con relación al flujo de la comunicación y a su alcance, ese espacio se diferencia en niveles: desde los más episódicos hasta el espacio público abstracto creado por los medios de comunicación.

Los medios, condicionados como están por las coerciones que ejerce la presión conjunta del juego de oferta y demanda, se convierten en una nueva clase de poder sustentado en su capacidad para dominar procesos de selección y tematización. Para Habermas, “este poder de los medios ya está siendo constitucionalizado jurídicamente como ‘cuarto poder’”. Y en el espacio dominado por este poder, el espectro de la opinión está “normalizado” y “ponderado”, es por lo tanto restringido y poco flexible. En términos generales, así, la lógica mediática de ordenamiento de contenidos (personalización, fragmentación de lo que objetivamente forma conjunto, mezcla de información y entretenimiento, etc.) fomenta una despolitización de la comunicación pública, especialmente en los medios electrónicos.

2. Luhmann: la opinión pública y el acoplamiento entre el sistema político y el sistema de medios

Reflexionar sobre la opinión pública en la obra de Luhmann es tratar con un fenómeno que históricamente encuentra su origen en la era de la primacía funcional de la política: puede decirse que es un concepto que ha acompañado el tránsito de la sociedad políticamente constituida al sistema político como sistema diferenciado. La opinión pública se encuadra, como problema conceptual, en el marco de los procesos de diferenciación funcional interna del sistema político y de sus intercambios o conexiones con los sistemas de su entorno. En la perspectiva de Luhmann, en los sistemas políticos evolucionados se puede observar una diferenciación estructural tripartita entre *política*, *administración* y *público* (2009).

Como explica Rabotnikof (1995), esta diferenciación funcional es un logro evolutivo del sistema político: estos tres subsistemas en recíproca interdependencia se tratan mutuamente como entornos, de modo que

permiten simplificar y filtrar procesos de comunicación. El público así entendido:

... encontrará sus *topos* en la diferenciación tripartita del sistema político (administración, sistema de partidos y público) y, en otro sentido, en el marco de la dicotomía gobierno/oposición, como tercero excluido. En ambos casos (tal vez solo analíticamente distinguibles) funciona como observador, o mejor dicho, como espejo donde el observador (el sistema político) se observa a sí mismo (Rabotnikof, 2005).

De modo que el “público” habilita la clausura autorreferencial del sistema político, al tiempo que asegura el contacto, o dicho en términos exactos, el “acoplamiento estructural”, con el entorno, en tanto ofrece una solución al problema de cómo observa y cómo es observado (y agreguemos: cómo observa el modo en que es observado) el sistema político. En este esquema encuentra su lugar teórico y su función la opinión pública, ya no como recurso de dominio o deliberación, o como instancia intermedia entre la sociedad civil y el aparato administrativo, *sino como solución, como logro evolutivo frente a la complejidad creciente del entorno* y a la consecuente incertidumbre sobre lo que está allí, del otro lado: “La pregunta decisiva es cómo se puede construir una observación de segundo orden en el sistema político y que a pesar de su tamaño, complejidad y opacidad pudiera funcionar. La respuesta a esto la tiene la teoría de la opinión pública” (Luhmann, 2009).

Ahora bien, para entender cómo llega Luhmann a articular el problema de la observación de segundo orden con la teoría de la opinión pública, y cómo y por qué los medios de masas ocupan en este armado teórico (y obviamente en la dinámica fáctica del fenómeno) un lugar central, es necesario hacer una distinción conceptual entre “el público” concebido como función política (como diferenciación interna del sistema político) de “lo público” como concepto genérico de la teoría sistémica que, en tanto tal, afecta el contacto de todos los subsistemas sociales con sus entornos.

Retomando una definición propuesta por Dirk Baecker, Luhmann concibe “lo público” como referido a la reflexión sobre los límites del sistema, con lo cual traduce la moderna discusión ilustrada sobre las presiones ejercidas desde la sociedad civil sobre el sistema político o sobre la legitimidad externa que demandan o requieren los participantes del juego político en términos de la teoría de los sistemas autopoieticos y cerrados en su operación.

Para Luhmann el hecho central en la relación sistema político/opinión pública es el de la imprevisibilidad, el de la imposibilidad de un control sobre aquel que está “del otro lado”. Retirado del campo semántico de la política, “lo público” así reflexionado se vuelve un concepto aplicable a todos los sistemas de funciones de la sociedad: “el mercado sería entonces el entorno interno económico de las empresas e interacciones de la economía; la opinión pública, el entorno interno político de las organizaciones e interacciones políticas” (2000). En cualquier caso, el centro de gravedad de la discusión sería el siguiente:

Contra todo lo que la tradición piensa, lo público no es garantía de un conocimiento validado, ni qué decir que sea una especie de cosecha de la razón. Más bien lo público es precisamente el símbolo de opacidad que se crea cuando lo que se comunica es justamente algo traslúcido (2009).

Si “el público” encuentra su lugar en la topografía social como diferenciación interna del sistema político, “lo público” expresa más bien la dificultad para aprehender qué es lo que hay del otro lado y para controlar los efectos de las operaciones del sistema en el entorno. En rigor, los límites del sistema no pueden ser transgredidos desde el punto de vista operativo, pero cada sistema reflexiona sobre ese hecho: cuando el sistema reflexiona que es observado desde fuera sin que pueda constatar cómo y quién, se aprehende él mismo como observable en el medio de lo público (Luhmann, 2000). Una de las respuestas frente a esta dificultad es que el sistema se ve obligado a orientarse por medio

de puntos de vista generalizables, es decir, sostenibles públicamente. De modo que “lo público” se deja entender, en la teoría de Luhmann, no en términos topológicos, sino como “medio general de reflexión que registra la intransgresibilidad de los límites y que inspira la observación de la observación” (2000).

De modo que la “opinión pública” debe reflexionarse en el marco de la imposibilidad, que condiciona a todos los sistemas, de prever la resonancia que tendrá la comunicación en otros seres humanos y en otros sistemas sociales. Esta propiedad problemática afecta directamente la producción y la circulación de la opinión pública: su precaria estabilidad (variación temática, pero también temporal: la opinión pública, dirá Luhmann, solo importa en el presente) y su dinámica no lineal: “mucho conocimiento público desaparecerá sin dejar huella, pero luego pequeñas anotaciones podrán desatar efectos imprevisibles” (2009).

Como puede verse, eso que es la opinión pública no parece fácilmente aprehensible, ni en términos conceptuales ni como referencia empírica. Es decir, no es un proceso que se desarrolle en un lugar, y no parece un objeto que quede fijado discursivamente sobre un soporte (como un sondeo, o como la interpretación de una estadística publicada en un diario, por ejemplo). Luhmann sostiene que tampoco es una unidad o una cantidad. Dice, en cambio, que es “más bien el medio en el que se forma la opinión. *Es el Espíritu Santo del sistema*” (cursivas nuestras; 2009). Esta frase es notable, tal vez más impresionista que reveladora, y sin embargo vale la pena detenerse en ella porque indica un matiz pocas veces asumido tanto por la pesquisa intelectual como por los usos legos o preteóricos del concepto: estar nombrando un fenómeno fantasmal e inaprensible que, al mismo tiempo y tal vez por eso, se presume influyente. De hecho, punto y seguido Luhmann escribe: “La opinión pública es lo que se observará y describirá como OP. Se trata entonces de apariencia autoproducida por la comunicación pública: una especie de espejo en el que la comunicación se espejea a sí misma” (2009).

Esta definición, que se ubica en el umbral de la tautología, es algo así como un antídoto: contrarresta las dificultades de conceptualización posteriores, especialmente aquellas que pretenden definir a la OP en términos referenciales o topológicos o sociodemográficos:

En la opinión pública la comunicación no sale de sí misma. Ella produce un comportamiento “específicamente propio” esto es, inmuniza contra la posibilidad de que se observe el sistema creando la ficción de que ella es como un objeto que se puede descifrar (2009).

No se trata de avalar esta perspectiva simplemente porque abdique de la pretensión referencial, sino de valorar el modo en que se hace cargo de una dificultad, aunque no resuelva de manera definitiva el problema. De hecho, luego de haber dicho esto Luhmann se acerca a definiciones más clásicas, como por ejemplo, diciendo que “la opinión pública es una especie de fotografía estática de un estado en movimiento”. Como sea, importa destacar que la “relevancia política de esta opinión pública no está en ser una especie de poder supremo que podría determinar lo que ha de suceder: no es el instituto sucesor del cuerpo del monarca — destituido y asesinado—. Es más bien un *medio* para la observación de segundo orden”. Es decir, que no observa cosas, sino observadores. Esta restricción corresponde a la clausura operativa del sistema. Esta observación de segundo orden también puede darse en la interacción entre presentes, pero los recursos de la interacción son reducidos. “Y es aquí donde surge en el siglo XVIII el concepto de opinión pública. Con esto se le da un empujón de complejidad al sistema y se le coloca mucho más allá de lo que un sistema puede alcanzar simplemente con la concatenación de interacciones”. Pero eso solo puede lograrse con un cambio de escala solo posible por la intermediación de tecnologías mediáticas. No hay otra manera de romper con los límites de la interacción y al mismo tiempo conservar el intercambio entre ausentes que participarán de la comunicación “haciendo abstracción de sus cualidades y de su estados”.

Recapitulando, entonces. La opinión pública en la teoría de Luhmann no se define como una entidad. *Su modo de ser es el de una función: es el medio en el que el sistema político concreta una observación de segundo orden.* En este sentido, reduce incertidumbre en las tomas de decisión del aparato administrativo y de gobierno, al producir y reproducir los esquemas en los que se apoya el proceso de decisión de la política. Lo que garantiza, para el sistema político, es que “las opiniones concretas que se exteriorizan se pongan a disposición de terceros indistintos” (2009: 319). Sin embargo, al mismo tiempo, al operar en el medio de lo público, la opinión pública cumple una función en los entornos del sistema político: produce y reproduce temas y aportaciones que le confieren a la sociedad una memoria, es decir, puntos de enlace tanto para la comunicación pública como para la privada. Y allí también habilita la posibilidad (y en esto radica, nuevamente, que pueda considerársela un logro evolutivo) de observar cómo los observadores observan. Para Luhmann:

... en eso precisamente —y no en la conformación de soluciones racionales mediante el diálogo— radica el vínculo contextual entre la opinión pública y la democracia (cursivas en el original, 2009).

Parafraseando al autor podríamos decir que es en la reproducción de esquemas y en la generación y actualización de temas y aportaciones donde radica el “vínculo contextual” entre medios de masas y opinión pública, y que es ese vínculo el que permite explicar que para Luhmann “el medio de la opinión pública [puede entenderse] como forma del acoplamiento estructural entre medios de masas y política” (2009).

Una manera de defender esta clave de lectura es introduciendo una diferencia entre la *función* y la *infraestructura* de la opinión pública. Nuestra hipótesis es que, en la teoría de Luhmann, ambos aspectos se superponen en los medios de masas. Empecemos por el problema de la infraestructura. Para Luhmann, en la sociedad moderna los medios de masas son los que intervienen en el surgimiento de la opinión pública. Este postulado podría pasar

por polémico si se lo enjuicia desde una perspectiva como la de Habermas, sin duda. Pero si se entiende que la opinión pública es un fenómeno que nace en la era moderna de la política, entonces podría tomarse por redundante o autoevidente: ¿de qué otro modo podría realizarse la comunicación entre ausentes y presentes?

Esta función permanece y se vuelve más necesaria a medida que aumenta la complejidad social. Y permite conectar, tempranamente, el campo semántico de la opinión pública a la discusión sobre el rol de las tecnologías de lo impreso (Luhmann, 2009), sin que esto implique reducir una a lo otro, al menos por un motivo político esencial: en el siglo XVIII, cuando nace el concepto, no se podía “ver en la opinión pública un mero artefacto de la prensa, porque a ello le falta la legitimación política”. Sin embargo, la prensa en el siglo XVIII y los medios de comunicación masivos, en el siglo XX, parecen inescindibles de este estatus público de la opinión, tanto en su función de establecer un vínculo entre ausentes como de servirle de infraestructura. De hecho, históricamente, las tecnologías de lo impreso constituyen una precondition para el establecimiento de la opinión pública como fuente de legitimación externa del sistema político (Baker, 1987):

La accesibilidad pública de la comunicación en el aparato de dominio político se amplió con la ayuda de la prensa escrita y solo después se llegó a la representación de una opinión pública, como última instancia de juicio sobre los asuntos políticos (Luhmann, 2000).

Los medios, como la opinión pública, funcionan bajo el modo de observación de segundo orden. Para Luhmann, esa función de dirigir la autoobservación de la sociedad, en formaciones sociales anteriores, la cumplían “sitios de observación privilegiados” (sabios, sacerdotes, el Estado), “formas de vida que estaban privilegiadas por la religión o por la ética política”. En la modernidad, lo único que permanece es la necesidad social de una función de autoobservación: “la realidad de los medios de masas es la realidad de la

observación de segundo orden”). Estrictamente, el modo de ser de la realidad de los medios produce algo así como un “habituarse a la observación de segundo orden”, a una constante puesta en cuestión no solo de qué es lo que se observa (lo que se dice), sino cómo se observa (cómo se dice).

Tal vez se entienda por qué, entonces, la función de los medios no consiste en “transmitir información”, sino en la producción de una memoria que consiste en que “cada comunicación se toma como conocida, como realidad presupuesta, sin que cada quien tenga expresamente que fundamentarla e introducirla [...] De esta manera, las respectivas secciones de la realidad (tratadas como temas) tienen sobrepuestas una segunda realidad que no es necesariamente consensual”. En este sentido, los medios de masas garantizan a todos los sistemas funcionales una aceptación social amplia y a los individuos les garantizan un presente conocido.

De allí que Luhmann discuta con el enjuiciamiento de los medios por los efectos desestabilizadores sobre el funcionamiento de la sociedad. Su postura es la siguiente: la estabilidad de la sociedad se basa en la producción de *objetos* que en la siguiente comunicación habrán de presuponerse: “El que tales objetos existan, se lo debe la sociedad a los medios de comunicación de masas y *sería inimaginable cómo pudiera funcionar una operación comunicativa social por encima de los horizontes de experiencia individual, si esto no estuviera asegurado por el proceso mismo de comunicación*” (cursivas nuestras).

También en esta instancia, los medios están aquejados por la presencia de lo público como lo inaprensible del entorno. En tanto se vuelven necesarios (para los otros sistemas) cuando se trata de asegurar “la difusión expansiva y la apropiación anónima del conocimiento”, están sometidos al mismo problema que el sistema político ya que reproducen “intransparencia” mediante “transparencia”: pueden saber qué es lo que comunican pero nunca cómo eso es consumido y resignificado. Y si el sistema político reintroduce lo público en su interior a

través de la opinión pública, los medios no pueden producirlo (no pueden producir aquello que no pueden controlar): están destinados a representarlo. De esto vale la pena destacar dos consecuencias. Primero, que si los medios son un espacio de representación de lo público es porque no pueden sino operar mediante la permanente exposición de puntos de vista generalizables; de otro modo, gestionando representaciones sociales colectivas bajo hipótesis de un interés público. En segundo lugar, que —paradójicamente— al tiempo que no pueden dejar de funcionar bajo sospecha permanente de manipulación, están constitutivamente incapacitados (se trata, en rigor, de una imposibilidad sistémica) para manipular, dado que no pueden saber con certeza cómo y quiénes reaccionarán frente a sus discursos.

Conclusiones

A lo largo del trabajo hemos intentado revisar algunos postulados de las teorías sobre la opinión pública presentes en la obra de Habermas y Luhmann. El interés central de nuestra lectura fue revisar el modo en que ambos autores tratan la relación entre medios de comunicación y opinión pública. Más allá de diferencias de base (epistemológicas y teóricas) que sostienen los programas de investigación de uno y otro autor, quisiéramos apuntar algunos contrastes referidos a cada uno de los ejes problemáticos que orientaron nuestra lectura.

1- Ambos autores comprenden que uno de los modos (sino el más importante y característico) de operar sobre el espacio público que desarrollan los medios es la tematización de problemáticas sociales. En términos generales, ambos hacen suya la tesis de los estudios sobre *agenda setting* o *función de agenda*, cuyo presupuesto más importante es que existen interacciones recíprocas entre la agenda de los medios, la agenda de los ciudadanos y la agenda de los actores políticos. Como el modelo clásico de la agenda, y luego sus reformulaciones, se sostiene en la hipótesis de una influencia mediática preponderante, el problema a resolver aquí es el de los “efectos”.

En este punto, a diferencia de Luhmann, Habermas no quiere resignarse a la

imposibilidad de determinar cuán efectivos o influyentes pueden ser los medios para dirigir las corrientes de comunicación, y encuentra una vía de escape en el supuesto de que la comunicación pública se desarrolla menos sujeta a las presiones funcionales (y por lo tanto tiene más posibilidades de ser un espacio de solución autónoma para problemas de la sociedad civil) cuanto menos poder pueden ejercer los medios.

Luhmann, en cambio, introduce aquí la hipótesis de que, así como para el sistema político, también para los medios, el espacio de lo público implica transparencia de comunicación e intransparencia de efectos. Precisamente esta condición debe tomarse como presupuesto en la pregunta por los impactos de la opinión pública en la opinión pública: la comunicación no puede controlar sus propios efectos, de modo que es fácticamente imposible que todos los observadores vean lo mismo. ¿La opinión pública produce efectos sobre lo que piensan los seres humanos? Para Luhmann, naturalmente sí. Lo que lo diferencia de Habermas es que evita introducir presupuestos para reposicionar el problema bajo la perspectiva de la “dominación” (y Habermas lo hace aun cuando eso vaya en contra de las evidencias empíricas, aunque a favor de las pretensiones normativas de la teoría).

2- Algo similar ocurre con relación a los efectos de los medios sobre las interacciones sociales. Ambos autores concuerdan en que se produce un efecto de generalización y de abstracción. Sin embargo, para Habermas esto obliga a una serie de operaciones (escenificación, orientación de la comunicación por técnicas de *marketing*, intelectualización) que terminan o bien por despolitizar la comunicación o bien por desconectar la discusión pública de las necesidades vitales de los actores en tanto miembros de la sociedad civil.

Para Luhmann los medios cumplen una función irremplazable de vincular ausentes y presentes y de construir un lazo entre ellos, más aún en sociedades funcionalmente diferenciadas y especializadas en las cuales los recursos de interacción interpersonales son

limitados; de allí que sea necesario entenderlos como “logros evolutivos”. Lo que Habermas concibe como una “solución estratégicamente orientada”, Luhmann lo entiende como un efecto ineluctable de la instalación de dispositivos de comunicación y de la consolidación de las instituciones mediáticas: “Las representaciones en el medio de la opinión pública son siempre representaciones de observadores *ausentes* para observadores *ausentes* [...] La presencia de la ausencia hace necesario que la comunicación se escenifique y que consecuentemente la observación quede orientada hacia esa escenificación”. Sin embargo, a pesar “de toda esta escenificación se puede colapsar: lo que no se comunica se puede hacer objeto de atención de la observación de segundo orden y entonces la comunicación será juzgada como ‘manipulación’” (Luhmann, 2009).

3- El punto anterior puede articularse con el modo en que, para decirlo en términos de Habermas, cada autor resuelve teóricamente el modo en que los medios de comunicación se introducen en el mundo de la vida. Para Habermas no hay solución de continuidad entre un espacio mediático concebido como ruedo de poder y el espacio del mundo de la vida como sustrato vital de la sociedad civil, que no debe ser impregnado por problematizaciones heterónomas definidas según intereses funcionales. En tanto los medios no funcionen como instituciones de ilustración (tal la alta pretensión de la teoría discursiva de la democracia) su contacto con el mundo de la vida siempre será violento (al menos, en términos de violencia simbólica).

Aquí Luhmann ofrece, creemos, una respuesta más satisfactoria, precisamente por no estar condicionado por pretensiones normativas: los medios proveen un fondo de realidad y se encargan de reimpregnarlo permanentemente. Producen, pues, memoria social (o sea, temporalidad colectiva), y con ella la base necesaria para la consecución de la comunicación social. Por eso, dirá Luhmann, “la función de los medios de masas consiste en la permanente producción y el procesamiento de las estimulaciones y no en la difusión del conocimiento, ni su socialización,

ni la educación orientada a producir conformidad con las normas” (2000). Luhmann no lo dice, pero todo indica que esas responsabilidades quedan transferidas a otras instituciones sociales. Los medios ponen a disposición objetos que trascienden los horizontes de la experiencia individual, pero no como objetos dispuestos para el consenso. Por el contrario: cada comunicación explícita sitúa la pregunta por su recepción o rechazo, pone en juego el consenso, pero sabiendo que se puede proseguir la comunicación a través del disenso.

© Questtiion – Vol. 1, N.º 37 (Verano 2013)



El caballo de Troya: una entrevista a Niklas Luhmann

Heidie Rend y Marco Bruns

“Comunicación ecológica”: ¿es una contribución al tema porque está ahora en la discusión o es una relación interna entre la teoría de sistemas y la discusión sobre la ecología?

—Ambas son verdad. La teoría de sistemas es desde mi punto de vista siempre una teoría del sistema/ entorno; esto no significa por ejemplo, que especialmente el sistema es más importante y que el entorno es menos importante, sino que el interés radica en dicha relación. Esto por sí sólo es de hecho la cuestión de la ecología, cuando se vea no sólo como una cuestión ambiental, como la contaminación per se, sino como una relación entre sistema y entorno, que en realidad, —casi se puede decir— es el tema de la teoría social.

¿El concepto de entorno es, en su teoría, todavía diferente al conservacionista generalizado o al de la idea ecologista del entorno?

—Muchos ecologistas, los que conozco, toman al entorno como un todo lo que no es el hombre y piensan al hombre como cuerpo y mente, cuerpo y alma, mientras estamos aquí sentados. Luego las butacas son entorno. Por supuesto ese no es el concepto que vendría bien.

Entonces ellos opinan, a pesar de esta dificultad de entendimiento, que hay una posibilidad de tratar el mismo tema por ambas partes de forma fructífera?

—En general, no lo encuentro tan estridente dentro del límite del cosmos intelectual, como a usted le resuena. Veo muchas relaciones y sobre todo por parte de la ecología clásica tampoco hay ninguna teoría clara, salvo los modelos de equilibrio, que a su vez son un tipo de sistema teórico, para luego simplemente entender al entorno como un gran sistema.

En primer lugar, cerca de estos conceptos sistémico-teóricos, se encuentra la asociación al concepto de entorno con los sentimientos de miedo, de ansiedad...

—Para algunos movimientos ecologistas puede ser cierto, pero entonces desde un punto de vista sociológico no es ningún fenómeno ecológico: los movimientos ecologistas no son fenómenos ecológicos.

Si la teoría de sistemas se ocupa de la ecología, ¿se pueden inferir intenciones políticas?

—Esto quizá tiene una respuesta de varias etapas. En política, asocio Bonn pero no Frankfurt y Köhl o sus alrededores, o si se quiere, Wehner, Brandt o Schmidt, pero no habermas. Si hubiera pensado que un asunto tiene significado político, entonces hubiera mirado a una dirección distinta que al movimiento ecologista. Por otro lado, el movimiento ecologista es en sí mismo un fenómeno político, pero sólo un momento relativamente indirecto, porque sólo se pueden entender cuando hay una sensibilidad del sistema político frente a los movimientos sociales y de este modo frente a las limitaciones de su propio punto de vista, frente a las preferencias tecnológicas clásicas o ese tipo de cosas, que se incluyen en la cuenta. Para ello, entonces una teoría del sistema político tendría que ver cuando y en qué contextos los movimientos ecologistas tienen futuro político.

Pero me he hecho distanciar relativamente a mi mismo de la estilización lingüística y conceptual del libro en estas reflexiones y la política aparece en el libro como un momento social, que sin duda no es suficiente para solucionar los problemas de la ecología, con o sin la influencia del movimiento ecologista en esta política. De ahí mi interés primario, en la pregunta de si no se necesita ninguna teoría de la sociedad, para conocer las limitaciones de la política de ser capaz de entenderse sobre cuestiones ecológicas.

¿Podría la teoría de sistemas de los movimientos sociales ofrecer un respaldo teórico?

—Yo diría ante todo algo cauteloso: lo que se puede ver tan común, es un equivalente funcional. Es un intento de tomar en serio el problema y unirlo con una descripción de la sociedad, significa preguntar, por qué nuestra sociedad parece acumular estos problemas que ella misma provoca. Otra cuestión es si una descripción tan fuertemente teorizada para estos otros campos es en realidad legible y de provecho o si es mejor mantener un método permanente en dos frentes: si el movimiento ecológico no sería destruido en su propia base motivacional, cuando tuviera que asumir a la teoría, si acepta la teoría, así como los teólogos destruirían su propia base motivacional, a saber: la religión, cuando asumen una descripción sociológica o un sistema teórico. Pero una vez que te quedas con una diferencia irreconciliable, queda aún la pregunta de si un ámbito descrito de la teoría de la sociedad se puede familiarizar con esta descripción de quien soy yo realmente, sin ser tan dependientes de anticonceptos no empíricos y bastantes superficiales como “sociedad burguesa”, “Prensa Burguesa” etc., los que carecen de soporte en la realidad.

Usted ha escrito sobre el “miedo”, él es portador de significado relativamente independiente de lo que se da objetivamente. ¿Calificaría esto de forma diferente después de lo de Chernóbil?

—No, Chernóbil es sólo una evidencia directa de determinadas tesis sobre la percepción del riesgo, aceptación del riesgo, el miedo y etcétera. Me gustaría pensar que es exactamente lo que he diagnosticado, es decir, el cocido de una retórica del miedo sin fundamento empírico fiable que en general se aplica tal antes como después. Pero aquí en todo caso se aplica la tesis de que un riesgo puede considerarse ser un evento altamente improbable en el individuo subjetivamente muy diferente y que no existe ningún consenso acerca de las posibilidades.

¿Cuál es el contenido de información de la teoría de sistemas a terceros, a la luz del hecho de que una transición de lo posible a lo real, cómo el caso que tuvo lugar en Chernóbil, no tiene importancia?

—En primer lugar no he pensado en la energía nuclear. Ese tema está, desde luego, ahora más enfocado en Chernóbil, donde se puede tener miedo. Lo que hace posible o aconsejable, aproximarse a cierta investigación científica para tener la explicación exacta de estos contenidos particulares. Si todavía depende la opinión sobre la energía nuclear de factores como la cercanía del lugar, las oportunidades de lucro, los intereses nacionales, se asume, por supuesto, que hay una distinción sustancial entre, por un lado, la comunicación sobre el miedo o también el uso retórico o la agitación dirigida contra las fuentes del miedo y por el otro la realidad psicológica. A partir de esta distinción se puede extraer consecuencias prácticas. Usted puede encontrarse en una dirección en la que la seguridad de su lado es poco simpática, por ejemplo: ¿Cómo comunicarse adecuadamente acerca de los fenómenos del miedo por parte de las personas que no quieren tener miedo político sobre las pastillas? Hay apoyo psicológico de las empresas energéticas y similares y viceversa, pueden ser de la misma clase de ciencias para los que aprenden a seguir una tendencia diferente. Sólo entonces se permanece en el nivel de la retórica, de la forma antigua: ¿Cómo puedo producir o evitar los efectos a través de la comunicación? Esta dirección de la praxis, ni inicialmente ni ahora me interesa, ni en una ni en las otras formas.

¿Cuál es su intención? ¿Existe el deseo de ayudar a través de la teoría cuya oferta es eliminar inconvenientes?

—Esta es exactamente la pregunta que quería evitar de alguna manera recién con mi anterior respuesta. Por un lado veo la elaboración de una teoría general de la sociedad como un trabajo completamente absorbente. Si alguna vez obtengo en el documento, lo que yo imagino, entonces he hecho lo suficiente. Dado que todavía no puedo estar todos los viernes en Bonn. A este respecto mi primordial intención personal es asegurar un buen entretejido hermético y la crítica para la formulación de la teoría se acepta, aquí veo un gran fracaso en mi especialidad, frente a las tareas específicas de la misma. Pero no quiero ser entendido en el

sentido, de que no tenía ningún contacto con la práctica o que podría o no debería producir cambio alguno. Yo pienso que surgen cambios cuando una teoría ha tomado cierto umbral de aceptación y se ha convertido en una descripción de la sociedad en la sociedad. Pero los cambios que resultan de esto, no puede ser directamente el objetivo de la teoría, porque los efectos pueden ser tanto positivos como negativos, dependiendo de cómo se evalúe y desde qué punto de vista se vea. Si una teoría no sólo es conocimiento que permanece oculto en los libros, cambia a la sociedad, a la que ella describe, pero para describir estos efectos se necesitaría entonces una nueva teoría, la que en todo caso no puede estar prevista en la constelación de la meta proyectada.

Tampoco Adorno quería todos los viernes, ni en ningún otro momento hacia Bonn, y la teoría política misma puede por supuesto, tener un sentido emancipador, independientemente de lo que se hace con ella.

—Creo que los intelectuales de hoy ven, en esta noción de una transformación de la intención, la que considera a la teoría como un medio, el ajuste seguro del método. De todos modos, espero que la tendencia a la forma autorreferencial de pensar, que la sociedad se ocupa de sí misma de forma autónoma, se ve a sí misma a través de la comunicación que continuamente genera el sistema, un nivel adecuado de explicación, una idea que tanto los intervencionistas, como los teóricos de la planificación y los críticos por doquier, hace las mismas dificultades, porque ya no tiene más la intención de ser un enfoque externo, el que cambia todas las cosas, pero se puede ver como una parte, la parte que esta inserta en el todo y luego ahí, otra vez genera nuevas diferencias. Este equipamiento teórico está más allá de la crítica, así como de la intención de la planificación.

¿Cómo ha sido la recepción de su producto en la teoría de sistemas? ¿Que significado tiene para usted asumir la responsabilidad, cuando se produce una teoría que toma su propia carrera en contextos contrarios?

—Veo por un lado, un manejo totalmente retórico e inadecuado, independientemente del espectro político, acerca del término “reducción de la complejidad”. Por otra parte, no obstante, existe un notable interés en Alemania y en algunas partes de Italia, en el espectro político de la izquierda, donde siempre me pregunté: ¿cómo explicarme esto? Esta pregunta tiene, naturalmente sólo un sentido, si se espera que yo sea de derecha. Pero este supuesto no lo comparto, sino que simplemente no puedo hacer nada con la pregunta, porque no tengo la sensación de que en el lado derecho del espectro político en absoluto una teoría sea capaz de leer otras teorías. Hay más de una situación de falta de teoría, por lo que en realidad es muy normal que la parte izquierdista, la que tiene una teoría, se sienta provocada, comprometido a leer como derecha, hacer frente a aperjús más literarios o con ciertos principios rectores.

Lo veo como una responsabilidad, que es ante todo limpieza en el saber del oficio. Es decir: para citar sólo los que han leído ellos mismos y para pensar con claridad y precisión, hasta donde prepararse. También veo una cierta necesidad de participar en los temas que se retoman, para dirigirse a disipar algunos malentendidos, que en parte se puede recoger de las actualizaciones. Así, entonces la responsabilidad recae no tanto en el contenido, sino en la selección sobre lo que se prefiera trabajar.

Me gustaría centrarme en el ‘Amor como pasión’ y en el contexto de la recepción de este libro. Qué tan contento se pone sobre eso, cuando se enfrenta, por ejemplo, a la cuestión de la diferenciación del rol de género, pero a partir de un fondo totalmente diferente

—No me irrita cuando se aborda con un interés distinto este libro o algún otro libro. A lo sumo, podría decir: si hubiera previsto esto, habría llevado a cabo ciertos pasajes con más claridad, algo distintos. Pienso que el tema del hombre/ mujer en absoluto requiere de un tratado propio completamente diferente. Será difícil cuando uno no es tratado como un enemigo, pero cuando se toma como evidencia de algo que realmente no se quería decir, esto sí es algo irritante.

Se expondrá en su contra, su cinismo, su conservadurismo reaccionario, que está interesado en perpetuar el status quo

—Quisiera hacer una diferencia entre cinismo e ironía y me irrita de los alemanes, en especial del panorama científico de Frankfurt, su falta de humor, esta relación directa con las cosas, este o a favor o en contra. Un silencioso distanciamiento, también puede ser simplemente una cuestión de gusto. Si se considera el compromiso con la sociedad como positivo, no hay nada que se pueda decir en contra. En general la cuestión sobre el status quo se puede afirmar: por un lado, vivimos en esta sociedad, de modo que carece de sentido dedicarse a otras sociedades. Por otro lado, los cambios en esta sociedad son tan rápidos, en tantos aspectos, que una identificación con ella es una identificación con los cambios. Lo que decididamente no tengo y que probablemente falta, es una idea normativa de a donde se debe ir, para luego decir: en realidad deberías ir allí. En efecto eso me falta. No me siento como un maestro de escuela de la sociedad o como alguien que sabe mejor a donde ir, sino cuando mucho como alguien, que observa cómo funcionan los cambios, y que luego ve las deficiencias, por ejemplo, las deficiencias teóricas. Las descripciones de hoy no vienen con el tempo de los cambios sociales, entonces se prefiere modificar o interpretar los viejos textos de Marx y Weber. En las preguntas particulares sobre los temas definidos, hay opciones ideológicas, naturalmente también conmigo.

Por el momento no hay entre usted y Habermas ningún intento de elaboración conjunta de sus divergentes enfoques teóricos. ¿Esto se debe a una incompatibilidad fundamental de los conceptos o la insistencia en las posiciones en el sentido de la guerra de fe que emana desde el lado de Frankfurt?

—Cuando quiero provocar a Habermas, luego siempre se hecha a andar la hipotermia moral, pero aparte de esto, hay un claro paralelismo en relación con Habermas que se centra en la comunicación como una figura clave de la realidad social. Por el contrario, no puedo comenzar nada con el concepto de acción. Habermas sencillamente supone

demasiado en la cuestión de la fundamentación, como lo que realmente hubiera traído el concepto de comunicación a nivel teórico, también la comunicación infundada se puede tratar como razonable y sería ignorar la cuestión de la justificación como un fenómeno especial. A Habermas le hace falta trabajo teórico que no puede sustituirse con la discusión contra otros oponentes. La cuestión es si Habermas puede decir, por qué no acepta un concepto más amplio de comunicación, excepto a decir lo mismo, que eso sería para el ser humano. En general hay muchas cuestiones y preguntas incumplidas por Habermas y muchos paralelos entre nosotros; ni él ni yo podemos llegar a la posición de que la naturaleza es la “cosa ahí afuera” que necesita cuidados especiales.

¿Le sorprendió que la teoría de sistemas ha causado tanto escándalo y se ha popularizado también mucho más allá de la sociología?

—Naturalmente uno se acostumbra a lo largo del tiempo. Por otro lado, he visto en Parsons que tiene un papel notable cuando se asume la posición de buscar una teoría universalista y cree que mucha gente tendría que estar muy ocupada tratando de desarrollar una teoría general, y es el único que lo hace. Y esto conduce a una concentración inmerecida de atención y a una imputación inmerecida de efectos. Si dices esto a otros sociólogos, sin embargo, te dirán que una teoría general es igual a lo que haces, pero que en realidad se trata de un mercado sin mucha competencia. Quizás eso explica parte del interés. Intento formular una teoría significativa para toda la sociología. Habermas no quiere eso, si uno toma sus propias declaraciones, y no sé quién más lo hace bajo la idea demandada por Parsons.

Cree usted en una exitosa controversia en la teoría de la sociedad si se polariza su teoría de sistemas con la teoría de la acción comunicativa ¿funciona para la discusión?

—No. En primer lugar, yo no gano, lo que se podría tener con una buena polémica, realmente mucho en la lectura de Habermas. Por supuesto me interesa, he leído lo que escribe, pero si sólo leyera, aunque sea muy

abstracto, estrictamente para el desarrollo de mi teoría, no acudiría a Habermas. Esto aplica también para los estudiantes. Habermas pertenece al acervo de conocimientos con los que se puede operar, se puede aprender. Pero su teoría es como una isla, no hay posibilidad de vínculo. Pero la pregunta es si la teoría de sistemas por su lado puede retomar temas fundamentales, sin por su puesto luego tratarlos como motivo de preocupación. No veo la posibilidad de una teoría verdaderamente integral, que rechace a la misma teoría de sistemas y le asigne un lugar a Habermas. La diferencia entre sistema y mundo de la vida es demasiado tosca para mí. No hace justicia a las posibilidades de la teoría del sistemas. Aquí tampoco se puede por el concepto del mundo de la vida. Es imposible decir que un sistema opera fuera del mundo de la vida. Pero está en todas partes, en cada burocracia, en cualquier bolsa de valores, en cualquier compra de acciones.

Usted ha descrito un sistema sin sujeto “una sociedad sin centro”, la que se da cuenta de las consecuencias de sus propias acciones en el plano de la retroactividad del subsistema correspondiente, pero en resumen no tiene ninguna instancia de reflexión y mucho menos una instancia acoplable de resolución de problemas. Ahora se describen dos lugares donde se encuentran aún intentos de reflexión coherente, la reflexión relacionada como el entendimiento de la totalidad, en el núcleo del proyecto de la ilustración. ¿Compartes este concepto de la ilustración?

—El rechazo del sujeto por medio de la teoría de sistemas está estrechamente relacionado con la idea de que el mundo no es algo que podría ser descrito desde un punto de fuera. El último intento de hacerlo fue por medio de la teoría del sujeto.

La posición de la reflexión en relación con la situación ecológica de la sociedad moderna es que la sociedad se describe como un sistema que se comunica sobre el entorno y sobre su propia relación con el entorno. La sociedad es en sí el tema de la comunicación ecológica y todavía no veo cómo se puede eliminar la diferenciación funcional de la sociedad moderna, para establecer una

relación diferente con la naturaleza. Todo lo que se formula como sociedad, cae en el retículo de la percepción funcional, es comoquiera, relevante, políticamente, económicamente, jurídicamente, teológicamente, pedagógicamente. La sociedad ya ha aceptado éste retículo perceptivo y por lo tanto ella tiene que capturar sin ningún miedo temático, porque se puede pensar en las dificultades de las alternativas funcionales. Sin embargo ahora pienso que los nuevos movimientos sociales ocupan una posición especial: describen a la sociedad como si estuvieran fuera. Mi impulso en este punto, es primero un asombro de incredulidad y luego, una no casualidad llamativa, en la que el miedo juega aquí un rol, porque no se puede permanecer por fuera sino por dentro. Cuando uno se centra en los movimientos sociales de la sociedad en su conjunto, ellos reconocen los efectos de la diferenciación funcional, quieren algo más y unido con el hecho del miedo, éste es un fenómeno fascinante. La pregunta es si: ¿Es eso posible? ¿se pueden en la forma de los movimientos sociales? ¿Esto es una moda que está molesta por Chernobyl, sobre el SIDA o sobre las mujeres en otros temas, o en última instancia es una posición que busca su teoría?

¿Qué está detrás de la cosmovisión de su teoría? ¿es desolador, es habitable?

—Por un lado, la teoría misma es ya una visión del mundo, no está detrás de. Por otro lado, creo que habría que renunciar a las ideas europeas antiguas o nuevas de cambio, porque causa una excitación innecesaria y su diagnostico terapéutico no están al nivel de la realidad. No veo cómo se puede creer seriamente que uno se encuentra en una posición mesiánica, a menos que se construya desde el principio una imagen de la sociedad, lo que explica por qué los otros están en contra. Pero eso ya es una maniobra que hemos practicado durante tanto tiempo y que no nos lleva hacia el progreso ecológico. Esta visión del mundo no es en absoluto imposible. ¿Por qué debemos obligar a la esperanza e incluso a la posibilidad de hacer algo mejor a la propuesta de dicho centro actualmente? ¿Por qué no lograr penetraciones en una

descripción aguda de los fenómenos, que luego se puede poner en práctica para mejorar las condiciones?

Pero esta comprensión de los errores de un sistema en sus efectos retroactivos en los demás es este centro.

—Quizás dentro de la sociedad. Entonces hay muchos centros y ninguno a disposición en la sociedad en su conjunto. Uno puede por ejemplo ser de la opinión de que la tecnología nuclear actual se determina por la preferencia para un modelo retraído y esta opinión se puede hacer llegar al público. No hay necesidad de ningún centro de reflexión, tampoco de ninguna teoría de sistemas. Sensible al enfoque, para que cambien las cosas selectivamente, no se necesita una idea central para la mejora. Las dificultades cuando uno está orientado a la práctica, reside en que las posibilidades no se aprovechan. Aquí se puede comprometer en los rangos que pueden seleccionarse casi a voluntad. Entonces se pueden tener tales máximas como para promover la elasticidad en todos los ámbitos.

¿Es su unidad reflexiva personal, su moral una “filosofía de la modestia”?

—Se trata de la objeción de Offe: he hablado contra la rápida moralización de la ciencia y Offe dijo que es en sí misma una idea moral. Bien, naturalmente se puede moralizar todo y también se puede calificar de nuevo esta posición moralmente. Pero la pregunta es: ¿hasta qué punto es informativa cueste lo que cueste? Si yo personalmente considero que esto es bueno, no es una cuestión que tendría que estar relacionada con el contenido u orientación de la información de una idea. Esto puede ser un capricho mío, de restar importancia a la moral, o no. Pero independientemente estaré encantado en admitir que se puede hacer frente a una ética universal que evalúa a todos moralmente.

Volviendo a “comunicación ecológica”: es el sentido de mantener a los movimientos sociales en este texto parte de la reorientación de la teoría de sistemas? Uno tiene la impresión de que hay dos que tienen algo que decir.

—Para todas las salvedades frente a los engreídos auto-justicieros movimientos alternativos que hasta el momento es el único intento efectivo, la sociedad ya no sólo se ve como capitalista, sino con respecto al hecho de que algunos consideran un riesgo habitable, lo que para otros es un peligro. En lugar de mejorar la habilidad de observancia de ciertos intereses – todavía muy doloroso, pero se puede soportar – ahora la diferencia entre riesgo y peligro. Aquí viene una concepción muy diferente, que se puede acoplar con la descripción de una sociedad funcionalmente diferenciada. Veo esto como una posibilidad, aunque soy muy escéptico sobre la otra parte, con respecto a la suposición de que la teoría de sistemas puede ser ahora un principio rector. Después de todo, la capacidad de centrarse en la diferenciación funcional en lugar del burguesismo no es despreciable.

La orientación del movimiento es distinta.

—Eso es cierto, pero tal vez la descripción puede ser adoptada. Entonces ya con la adopción de la descripción se habrá enseñado una lección. Que la teoría actúa entonces, políticamente como un caballo de Troya.

© Traducido por Aldo Mauricio Lara Mendoza